

2m11.3148.9

V.008
11507537

Université de Montréal

Après les missions :
Changements socio-culturels et construction identitaire
chez les Mataco-Wichí du Chaco Central argentin

par
Enriqueta Sugasti

Département d'Anthropologie
Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de Maître ès Sciences (M.Sc.)
en anthropologie

Décembre 2003

© Enriqueta Sugasti 2003



GN

4

U54

2004

v.008

AVIS

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

Après les missions :
Changements socio-culturels et construction identitaire
chez les Mataco-Wichí du Chaco central argentin

Présenté par :
Enriqueta Sugasti

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes

Robert Crépeau : président - rapporteur
Pierre Beaucage : directeur de recherche
Gillio Brunelli : membre du jury

Résumé

Les cultures et leur corollaire, les identités, se modifient constamment en interaction l'une avec l'autre et avec le monde physique et social qui les entoure dans des circonstances historiques précises. Dans un contexte de colonialisme interne dans lequel les autochtones d'Amérique du Sud sont toujours insérés, les changements sont largement déterminés par la société dominante. Ces transformations, greffées sur les périodes historiques précédentes, sont cependant intégrées de façon dynamique et originale, maintenant les cultures uniques et vivantes.

Au cours des dernières décennies, l'idéologie indianiste qui a suivi l'émergence des mouvements indiens a profondément changé les relations interethniques en Amérique latine et a eu un impact considérable sur de nombreux groupes ethniques jusqu'alors marginalisés. A partir d'une recherche historique et d'un travail de terrain sur des communautés mataco-wichí du Chaco Central argentin, le présent travail vise à montrer comment leur culture et leur identité -déjà fortement influencées par les missions anglicanes depuis le début du XX^e siècle- sont actuellement en train d'être modifiées à leur tour par l'intervention des catholiques progressistes et de l'État, à travers l'éducation, les services de santé et le décret de nouvelles lois indigènes. Les nouvelles pratiques et idées, tantôt intégrées, tantôt modifiées ou contestées, forment au quotidien et de façon innovatrice la culture wichí actuelle et son identité ethnique.

Anthropologie, Ethnologie, Mataco-Wichí, Chaco Central, Argentine, Changements sociaux, Identités.

Abstract

Cultures and their corollary, identities, are constantly modified through interaction with one another as well as with their physical and social environment in precise historical circumstances. In contexts of internal colonialism, such as those in which South American aborigines are still inserted, changes are largely determined by the dominant society . These changes, however, are dynamically integrated in original and innovative ways, depending mostly on the precedent historical stages, keeping cultures alive and unique.

In the past decades the Indian ideology that followed the emergence of Indian movements has dramatically changed interethnic relationships through the continent and has had an important impact on many until now marginalised ethnic groups. Based on historical research and field study of Mataco-Wichí communities in the Argentine Central Chaco, the present study aims to show how their culture and identity - already deeply influenced by Anglican missions from the beginning of the XX th century on - are in turn being affected by both progressive Catholic presence and State intervention through education, health services and the decree of new indigenous laws. New practices and ideas are being incorporated, transformed or resisted, dynamically forging present day Wichí culture and ethnic identity.

Anthropology, Ethnology , Mataco-Wichí, Central Chaco , Argentina , Social changes
Identities

Table des Matières

<u>Introduction</u>	1
- Méthodologie et conditions de recherche.....	11
 <u>Chapitre 1 : Les Mataco-Wichí et leur Milieu</u>	16
I - Le Milieu	
- Situation géographique et topographique.....	16
- Le climat.....	19
- La flore et la faune.....	20
II –Éléments ethnographiques.....	21
 <u>Chapitre 2 : Les Wichí à travers l’histoire</u>	32
I - Les premiers contacts : du XVI ^e au XVIII ^e siècle	32
II - L’impact du courant civilisateur: de la fin du XIX ^e siècle jusqu’aux années 1960... 36	36
- La conquête et l’occupation militaire.....	36
- Les plantations de canne à sucre.....	38
- L’avancée des colons : le développement de l’élevage.....	40
- L’industrie forestière.....	42
- La guerre du Chaco (1932-1936).....	42
- Les missions anglicanes.....	4
III - Les années de transition : 1960-1980.....	54
- La fin de la <i>zafra</i> et le début des projets de développement.....	54
- L’arrivée des catholiques et les premières organisations Indiennes.....	58
IV - Les grands changements : Les années 1980-2000.....	61
- Les inondations.....	61
- La découverte de pétrole.....	62
- Le retour au régime démocratique : les lois, les terres et les nouveaux programmes de développement.....	63
- Le MERCOSUR	68
 <u>Chapitre 3 : Les Wichí aujourd’hui : les communautés de la zone de Maria Cristina</u>	72
I - L’organisation sociale	
- La zone de Maria Cristina : brève description.....	72
- <i>Paisanos, criollos, Blancos et gringos</i>	75
- Les <i>comunidades aborígenes</i> et les nouvelles structures politiques.....	77

II - Les moyens de subsistance actuels.....	88
III - L'anglicanisme wichí.....	95
IV - L'univers des femmes.....	101
V - Santé et Éducation : L'intervention des catholiques.....	108
- Éducation : le clivage générationnel.....	108
- Santé : a : Le réseau de santé public.....	118
b : Les herbes (<i>yuyos</i>) et les remède des anciens.....	123
VI - Le Plan de développement intégral Ramon Lista (DIRLI).....	127
VII - Conclusion.....	135

Chapitre 4

- La Construction Identitaire.....	138
------------------------------------	-----

<u>Conclusion</u>	150
-------------------------	-----

<u>Bibliographie</u>	153
----------------------------	-----

Annexe : Loi provinciale 426/84, Formosa	i
--	---

Liste des cartes

L'Argentine.....	13
Province de Formosa.....	14
Répartition des groupes autochtones d'Argentine vers 1989.....	15
Le Gran Chaco.....	17
Répartition des groupes autochtones d'Argentine au XVI ^e siècle.....	22
Villes espagnoles fondées au XVI ^e siècle.....	33
Encerclement de forts et fortins dans le Chaco Central.....	37
La guerre du Chaco.....	43
Missions anglicanes, <i>circa</i> 1960.....	53
Département de Ramon Lista (zone de Maria Cristina).....	73

Sigles

AG : Administrateur général

A.S.: *Agente Sanitario*: Agent Sanitaire

DIRLI : *Desarrollo Integral Ramón Lista* : Plan de développement intégral du département Ramón Lista.

EIB : *Educación Intercultural Bilingüe* : Éducation Interculturelle Bilingue

ENDEPA: *Equipo Nacional de Pastoral Aborígen*: Équipe Nationale de Pastorale Autochtone

ICA: *Instituto de comunidades aborígenes* : Institut des communautés autochtones (Provincial)

MEMA: *Maestro especial modalidad aborígen* : Instituteurs auxiliaires bilingues autochtones.

POG: *Plan Operativo General* : Plan Général d'opérations

SAMM: South American Mission Magazine

SAMS : South American Missionary Society.

Remerciements

Lorsque l'on entreprend un projet, son accomplissement ne peut que dépendre de chacune des personnes qui ont contribué, d'une façon ou d'une autre, à le réaliser. Comment les remercier toutes? Et par où commencer?

Merci tout d'abord aux *wichi*, aux « gens » des communautés de Maria Cristina, de m'avoir accueilli et laissé partager avec eux des moments qui seront pour moi inoubliables.

Merci à Irma Lotero et Rafael Pessoa, pour la place dans la roulotte et les merveilleuses soirées autour des repas partagés.

Merci à Silvia et à Lola pour leur chaleureux accueil à El Potrillo, leur générosité (et leur douche!) ; aux profs qui m'ont transporté en camionnette à travers le département, à Fabiana et Agustin pour leurs informations et leur aide.

Merci à Luis Maria de la Cruz, pour son aide très apprécié, ses conseils et son sourire.

Merci à Pattie Dixie de la South American Mission Society à Birmingham pour son inestimable assistance à distance dans les archives et la photocopieuse de la SAMS.

Merci aux professeurs Hugo Trincherro et Morita Carrasco de l'Université de Buenos Aires pour leur disponibilité et assistance.

Mais aussi :

Mille mercis, à mon directeur, Pierre Beaucage pour son soutien inconditionnel, son enthousiasme, ses précieux commentaires, son humour, et son amitié.

Merci à Robert Crépeau pour son écoute et ses conseils.

Merci à tous les professeurs du département d'anthropologie ainsi qu'aux étudiants qui ont partagé avec moi les séminaires pour avoir fait renaître en moi la passion pour les études et la réflexion.

Merci à Alejandro, mon frère, pour sa joyeuse compagnie et son très efficace appui « logistique » .

Et surtout : merci à mon mari et à mes enfants pour leur constant soutien, leur bonne humeur et leur infinie patience, même pendant les interminables heures passées à « monopoliser l'ordi ».

A Fernando, Fernandito, Juliana e Ignacio

Introduction

*Je ne sais pas pourquoi je
serais moins Indien avec un téléphone
cellulaire dans la main. A ce que je
vois, vous n'êtes pas habillés avec des
chausses et une épée dans la main
comme les vieux conquistadors
espagnols.*

(Un dirigeant shuar c.1990)

Le commentaire du dirigeant Shuar cité en exergue est intéressant à plusieurs niveaux : refusant de réduire son identité à une quelconque culture matérielle atemporelle, il revendique son droit à être différent à l'intérieur même du monde contemporain dont il fait partie en tant que sujet historique. En retournant le miroir sur nous, il nous oblige aussi à regarder nos propres transformations à travers le temps et à nous historiciser nous mêmes dans nos recherches. Et finalement, il parle d'interactions : du " nous " par rapport à " vous " depuis l'époque des conquistadors jusqu'à présent, établissant une nette frontière identitaire entre Indiens et Blancs.

Ce commentaire résume de manière assez concise 40 ans de remise en question et de recherches en anthropologie sociale. Longtemps considérées comme des totalités discrètes en voie d'acculturation et à une inexorable dissolution dans l'anonymat de la modernité, les cultures autochtones, de par leur persistance même, ont obligé les ethnologues à revoir leur concepts les plus fondamentaux. Si les cultures ne sont pas des isolats définis par la somme de traits distinctifs donnés une fois pour toutes, que sont-elles? Comment définir une "culture"? Comment se fait-il que malgré les multiples transformations et une certaine homogénéisation

de traits culturels “modernisants”, des groupes ethniques continuent à se perpétuer voire à réapparaître et à s’affirmer avec force en tant que groupes distincts? Par où passent les identités ethniques?

Ces questionnements ont abouti à un certain consensus visant à redéfinir l’objet même d’étude de la discipline. Décloisonnées, les cultures -considérées comme des champs sémantiques structurés orientant les comportements et donnant du sens aux pratiques humaines (Comaroff et Comaroff 1991), sont aujourd’hui perçues comme ouvertes, fluides, changeantes, comme des produits dynamiques d’une longue histoire d’interactions et de transformations. Les identités, autrefois considérées comme les reflets automatiques des cultures, sont vues comme des constructions visant plutôt à établir des frontières de différentiation à partir desquelles se structurent les interactions sociales interethniques. En d’autres termes, les cultures et les identités ethniques -deux concepts devenus désormais autonomes, même s’ils sont complémentaires, se créent et se recréent dans une dialectique constante d’interaction avec le monde physique et social qui les entoure. Interactions qui se produisent non seulement au fil du temps, mais aussi dans des endroits précis, à un moment donné du présent

Cultures et ethnies ont donc été réinsérées dans l’histoire; une histoire à la fois diachronique et actuelle, simultanément locale et globale, où passé et présent se combinent pour expliquer les changements culturels et les différences ethniques qui se manifestent dans des lieux déterminés, où des événements lointains se répercutent souvent avec force sur des communautés considérées jadis comme isolées du monde.

Ce déplacement de l’angle de vue des ethnologues a bouleversé la discipline dans le dernier quart de siècle et a donné naissance à des approches dynamiques ouvrant considérablement le champ des recherches. Une des conséquences les plus intéressantes de ce changement d’optique a été de voir les groupes ethniques -autrefois réifiés et assimilés à des

cultures statiques, privés à la fois, et de toute possibilité d'action propre, et de toute possibilité de changement originale, comme des sujets historiques actifs et générateurs de nouveauté.

La dichotomie Tradition/Modernité se doit donc d'être problématisée : il n'y a pas une seule façon de vivre la modernité. Ceci dit, les interactions sociales ne se font jamais dans le vide et les rapports de pouvoir qui s'établissent dans chaque contexte historique déterminent dans une large mesure les possibilités et les limites des changements (Beaucage 1985a).

Dans le contexte des peuples amérindiens, la conquête et la colonisation post-colombienne marquent le début de la mise en place structurelle de ce que Georges Balandier, étudiant l'Afrique Noire (1955), a appelé la *situation coloniale*; situation totale qui, touchant à tous les domaines de la vie sociale, établit d'emblée des rapports de domination très particuliers d'un seul groupe ethnique sur de nombreux autres. Balandier définit les conditions de cette situation comme :

... " la domination imposée d'une minorité étrangère racialement et culturellement différente au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement inférieure; la mise en rapport de civilisations hétérogènes : une civilisation à machinisme, à économie puissante à rythme rapide et d'origine chrétienne s'imposant à des civilisations sans techniques complexes, à économie retardée, à rythme lent et radicalement " non chrétiennes " ; le caractère antagoniste des relations entre les deux sociétés qui s'explique par le rôle d'instrument auquel est condamnée la société dominée; la nécessité, pour maintenir la domination, de recourir non seulement à la force mais encore à un ensemble de pseudo justifications et de comportements stéréotypes, etc. " (op. cit. p :34-35)

Se référant aux autochtones brésiliens, Roberto Cardoso de Oliveira étend la notion de situation coloniale à celle de " *situation de contact* " qui implique la mise en place d'un " *système interethnique* " de rapports qui, touchant de façon systémique à toutes les dimensions de la vie de la société dépendante, détient le pouvoir de déterminer ses transformations. Il développe également le concept de " *friction interethnique* " pour souligner le caractère antagoniste des rapports qui s'établissent (in Rodrigues Brandão, 1986:92-93). Contrairement

aux contacts entre divers groupes tribaux, dans la plupart des situations de contact entre les autochtones et les fronts de colonisation blancs, l'existence d'un type d'organisation sociale a signifié la négation de l'autre, conflit résolu soit par l'extermination de l'autre, soit par sa désarticulation sociale totale ou partielle. La situation de contact entre les Indiens et les Blancs a signifié pour les autochtones la perte de leurs territoires, la perte de leur autonomie politique et leur dépendance accrue des moyens de subsistance : l'"intégration" de l'Indien à la vie nationale passe nécessairement par la désintégration partielle ou totale de sa vie tribale, intégration inégale qui implique souvent une marginalisation certaine.

Ainsi, parler d'acculturation comme les échanges de traits culturels entre deux sociétés qui entrent en contact nie à la fois et les conditions historiques dans lesquelles ces contacts ont eu lieu, et la mise en place du *système interethnique* par lequel un groupe domine la presque totalité de la vie sociale de l'autre et détermine dans une large mesure ses transformations. Ceci n'implique cependant pas un déterminisme total unilatéral: les populations autochtones ne sont pas passives et développent des stratégies de survie et d'adaptation originales qui contribuent à maintenir leurs cultures bien vivantes et leurs identités distinctes. Le pouvoir hégémonique du groupe dominant n'est jamais total.

Les transformations sociales et culturelles survenues dans chaque contexte peuvent donc varier considérablement. Le degré de conservation et d'autonomie, la modification partielle ou totale, voire la disparition de l'organisation sociale qui produisent les différentes situations de contact, n'impliquent cependant pas nécessairement, ni généralement, la dissolution ou la disparition des groupes ethniques. En d'autres termes, les identités ethniques, le sentiment d'appartenir à un "nous" collectif qui définit un groupe social, non seulement se maintiennent mais peuvent même se renforcer malgré les profonds changements sociaux et culturels survenus dans son sein.

Un groupe ethnique ne se définit donc pas par la somme de ses traits culturels mais uniquement à partir d'un autre groupe et en interaction avec lui. Le déplacement analytique vers les frontières ethniques revient à Frederick Barth (1995) qui, en soulignant l'importance de l'attribution ou l'assignation des individus à un groupe comme la caractéristique décisive de définition des groupes ethniques, réussit à résoudre deux problèmes: celui de son existence et celui de sa continuité malgré les changements. Pour Barth c'est le maintien même d'une frontière entre membres et non membres du groupe qui, non seulement rend possible son existence mais qui, grâce à son maintien, permet en même temps de rendre compte de ses transformations.

Les critères par lesquels les membres d'un groupe se définissent sont, selon Barth, uniquement ceux qui sont socialement pertinents et ne relèvent d'aucune réalité objective. Ce qui caractérise l'identité ethnique par rapport aux autres identités c'est l'utilisation de critères culturels, mais ces critères sont toujours choisis. L'ethnicité implique ainsi un "travail sur la culture" c'est à dire, sélection, valorisation, structuration et souvent, création, mais aussi, redéfinition souvent de façon antithétique de la culture de l'Autre (Beaucage, 1994). En d'autres termes, les identités sont des constructions sociales qui s'établissent à partir d'une frontière ethnique et qui, selon les circonstances historiques, peuvent surgir, se transformer ou disparaître.

Chaque situation de contact entre Blancs et Indiens a ainsi sa propre histoire et à l'intérieur du système interethnique qui se met en place, les rapports entre les autochtones et le groupe dominant évoluent de façon fort différent selon les lieux et les moments historiques.

Dans le contexte latinoaméricain, ces rapports ont subi une profonde transformation au cours des 40 dernières années. Les années 1960-70 marquent à cet égard une rupture

importante dans l'histoire du continent, période pendant laquelle plusieurs facteurs se sont combinés qui ont profondément changé les relations interethniques. Profitant d'un espace politique propice, suite à l'émergence du capitalisme financier et l'affaiblissement des États-Nations d'Amérique latine, de nombreux autochtones se sont regroupés au sein de mouvements indiens et ont formé des groupes de pression dont les revendications se sont fait entendre jusque dans les couloirs des organismes internationaux, obligeant leurs gouvernements respectifs à changer lois et constitutions pour leur aménager un espace au sein de leurs sociétés nationales. L'indianisme a eu un profond impact sur des secteurs de la société civile intervenant auprès des autochtones. Dénonçant le colonialisme interne et les politiques indigénistes en vigueur comme un ethnocide (Déclaration de San José *in* Bonfil *et al*, 1982), de nombreux intellectuels systématisent les revendications des organisations indiennes en proposant l'ethnodéveloppement comme alternative politique. L'ethnodéveloppement préconise, entre autre, la restitution des terres, l'autodétermination politique et la sauvegarde linguistique et culturelle des différents groupes ethniques à l'intérieur d'États " plurinationaux " (Bonfil *et al*, *op.cit.*). Ce retournement idéologique s'est traduit par des pratiques bien concrètes dans le terrain, avec des résultats très variables selon les contextes nationaux, provinciaux, voire régionaux. Dans les pays où les autochtones sont minoritaires, il a été déterminant pour les sortir de la marginalisation et leur donner une voix au niveau politique national.

L'Indianité comme mouvement d'affirmation qui rétablit une nette frontière identitaire entre Blancs et Indiens - mettant en évidence le système interethnique en place- a beaucoup changé la perception de " l'Indien " des deux côtés de la frontière ethnique. La catégorie d'Indien, générée comme une attribution stigmatisante de la part des Blancs et perpétuée au fil du temps comme justification idéologique de domination, s'est transformée en catégorie *d'auto-attribution valorisante* par les autochtones eux-mêmes. En d'autres termes, les " autres "

à partir desquels nous nous définissions nous-mêmes pour mieux les dominer se sont construits une identité propre qui les définit, “ eux ”, à partir de “ nous ”, avec non seulement le potentiel pour l'action politique concertée que cela implique mais aussi l'impact psychologique profond qui entraîne ce retournement de l'image de soi.

Toute compréhension des groupes ethniques amérindiens actuels exige donc une contextualisation précise et une mise en perspective historique des rapports interethniques qui se mettent en place .

Le présent travail s'inscrit dans cette perspective historique et dynamique. Il concerne les Mataco Wichí du Chaco central argentin. Appartenant à la famille linguistique Mataco-Mataguayo¹ les Wichí occupent actuellement, en Argentine, des territoires situés à l'est de l'actuelle province de Salta, l'ouest de la province de Formosa et le nord-ouest de la province de Chaco (voir carte p.15). L'ensemble de la population Wichí oscille autour de 80.000 habitants². Cette recherche concerne notamment le groupe situé sur la rive sud de la rivière Pilcomayo, à l'intérieur du département Ramón Lista de la province de Formosa, caractérisés par Karsten (1932) comme étant des “ Mataco Guisnay ”.

Peuple de chasseurs- cueilleurs- pêcheurs, les Wichí ont subi depuis les premières situations de contact liées à l'expansion du capitalisme agraire nationale au XIX^e siècle, une longue désarticulation de leur mode de vie tribal, due notamment à la perte de leurs territoires, à leur pacification dans des missions anglicanes et au travail saisonnier migratoire dans les plantations de sucre et coton. Depuis les années 1970 et surtout après le retour du régime

¹ La famille Mataco-Mataguayo est constituée par les Manjui (Chorote), les Nivaklé (Chulupi) , les Maka et les Wichí /Weenhayek (Mataco) . Différentes dénominations leur ont été attribuées à travers le temps. Je retiens ici la classification –assez classique- reprise par Braunstein (1999:2) qui inclut les différents noms par lesquels les groupes s'auto désignent aujourd'hui en mettant entre parenthèses le nom qu'ils avaient auparavant, dans les publications ethnologiques. Les Weenhayek constituent l'autre groupe Mataco occupant les rives du haut Pilcomayo en Bolivie. Métraux (1963 :232) appelle aussi les Chulupi “ Ashluslay ”

² Source ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborígen) citée par Trincherro (2000 :73)

constitutionnel en Argentine en 1983, une série de facteurs se sont combinés qui ont contribué à d'importantes transformations autant dans leur mode de subsistance que dans leur organisation sociale. La diminution de la demande de main d'œuvre dans les plantations couplée à une importante dégradation de leur environnement ainsi qu'une série d'inondations massives, plusieurs années de suite, causées par le débordement de la rivière Pilcomayo, ont obligé les Wichí à dépendre de plus en plus de l'assistance de l'État. A partir des années 1980, aidés par des groupes catholiques progressistes et profitant d'un espace politique favorable, les Wichí obtiennent la mise en place d'une importante infrastructure sanitaire et scolaire au niveau départemental. À partir de 1984, grâce à la constitution d'un important groupe de pression réunissant plusieurs groupes autochtones de la province de Formosa et s'appuyant sur les nouvelles lois autochtones nationales et provinciales, ils obtiennent aussi les titres de propriété communale de leurs terres.

Le but de cette recherche est double :

A- La mise en perspective historique vise à mieux comprendre la société wichí d'aujourd'hui. Les nombreux changements intervenus au cours de l'histoire ne signifient pas que les Wichí ont "perdu" une culture ancestrale et se sont occidentalisés, ni que des aspects de la modernité coexistent avec des aspects "traditionnels", rassemblés en un noyau culturel immuable : les cultures se forment dans une dialectique constante d'interactions avec leurs milieux et opèrent à chaque moment historique une véritable "synthèse" au sens hégélien du terme, qui à son tour sera modifiée par le contexte historique suivant. Ces transformations dépendent, comme le souligne Beaucage (1985a : 294), de facteurs objectifs (démographiques, économiques, écologiques) mais aussi, dans le système interethnique dans lequel les Wichí sont toujours insérés, sont dans une large mesure déterminées par la culture dominante, malgré

les profondes différences idéologiques existant parmi les groupes ou les secteurs de la société nationale avec lesquels ils interagissent.

Ainsi, après les missions anglaises qui ont profondément changé la culture tribale Wichí, tout en produisant une culture originale, l'idéologie du nationalisme autochtone ou indianisme, vient à son tour modifier cette dernière. Les nouvelles lois indigènes qui ont permis, entre autre, la récupération de leurs terres, ainsi que le projet d'ethnodéveloppement véhiculé par les groupes catholiques progressistes sont actuellement en train de changer profondément la vie des autochtones du département Ramón Lista. Ces changements ne surviennent pas sans heurts, le projet culturaliste entrant souvent en conflit avec le mode de fonctionnement et les aspirations des Wichí d'aujourd'hui.

B- La contextualisation historique s'avère également essentielle dans la compréhension de la construction actuelle de l'identité wichí. L'idéologie indianiste est en train de changer profondément les relations interethniques partout en Argentine et a eu un impact considérable non seulement dans l'affirmation de l'indianité Wichí, mais aussi dans la perception du groupe lui-même en tant que groupe ethnique homogène constituant un front uni dans leur revendications face à la société nationale. Cette coupure se fait par rapport à un passé, et la nouvelle identité se forge en se démarquant de celui-ci. La construction identitaire face aux Blancs s'opère à partir de choix précis d'éléments de leur culture et en fonction de l'image qu'ils veulent projeter d'eux-mêmes, mais il s'agit d'une sélection à partir d'éléments culturels actuels et non pas "ancestraux", même si la reconstruction de leur passé historique et ethnographique y joue un rôle crucial. Peuple marginalisé dans un pays qui encore récemment niait jusqu'à l'existence d'autochtones dans son territoire, cette construction identitaire s'avère essentielle dans les rapports interethniques actuels et futurs.

Cultures et identités, étroitement liées, changent dans une dialectique constante avec le monde physique et social qui les entoure dans des contextes historiques précis. Dans les pages qui suivent je tâcherai de rendre compte de ce mouvement. Le premier chapitre situe les Mataco-Wichí dans leur milieu géographique et reconstruit brièvement leur mode de vie tribal à partir des sources ethnographiques disponibles. Le deuxième chapitre réintroduit les Wichí dans l'histoire de l'Argentine, en retraçant, à partir des sources écrites, les événements qui ont le plus contribué à la désarticulation de ce mode de vie et qui expliquent dans une large mesure les éléments culturels (et les aspirations) présents dans la culture Wichí actuelle. L'accent mis sur les dernières décennies du XX^e siècle vise à mettre en évidence les changements socio-économiques ainsi que l'impact qu'a eu l'idéologie indianiste sur la vie des Wichí, spécifiquement de la province de Formosa, et plus particulièrement du département Ramón Lista, lieu où depuis les années '70 se sont installés les groupes catholiques progressistes. A l'intérieur du système interethnique dans lequel les Wichí sont toujours insérés, ces changements, provenant du groupe dominant, ne sont cependant pas totalement déterminants et se greffent à une culture bien établie qui les intègre en les modifiant. Dans le chapitre 3, à partir d'un travail de terrain d'un mois et demi effectué dans les communautés de la zone de Maria Cristina, je tenterai de capter cette dynamique de l'intérieur, de voir comment les Wichí vivent ces changements, comment ils intègrent et s'adaptent (de façon originale) aux nouvelles circonstances, les conflits que surgissent face aux projets des intervenants sur place ainsi que les contradictions qui apparaissent avec leur passé. À travers leurs discours se dévoile graduellement la nouvelle image, issue de nouvelles circonstances historiques, que les Wichí veulent projeter face aux Blancs. Cette construction identitaire (chapitre 4) qui utilise le passé tout en se démarquant de lui, se fait à partir d'éléments culturels présents dans la société wichí actuelle et a comme principal but de se positionner face à la société dominante dans une des

demandes les plus pressantes des autochtones aujourd'hui : une majeure participation dans la prise de décisions concernant leurs communautés et leur destin.

Méthodologie et conditions de recherche

Les deux premiers chapitres de ce travail se basent principalement sur la documentation publiée disponible concernant les Mataco-Wichí d'Argentine, documentation dont une partie provient de la bibliothèque du Musée Ethnographique de Buenos Aires. Les informations concernant les missions anglicanes en Argentine proviennent des archives de la South American Missionary Society, à Birmingham , Grande Bretagne , et procèdent des comptes rendus des missionnaires ainsi que des articles publiés dans la South American Mission Magazine (SAMM). Pour les dernières décennies du XX^e siècle, l'information disponible a été complétée par une recherche effectuée à travers l'Internet.

Les chapitres trois et quatre s'appuient sur un travail de terrain d'un mois et demi réalisé en juin-juillet 2002 dans les communautés wichí de l'ouest de la province de Formosa, plus particulièrement les sept communautés de la zone de Maria Cristina au nord-ouest du département Ramón Lista. Basée à Maria Cristina, j'ai pu également visiter la communauté de Lote Ocho située à une vingtaine de kilomètres de distance et effectuer un court séjour à El Potrillo, principale agglomération autochtone du département.

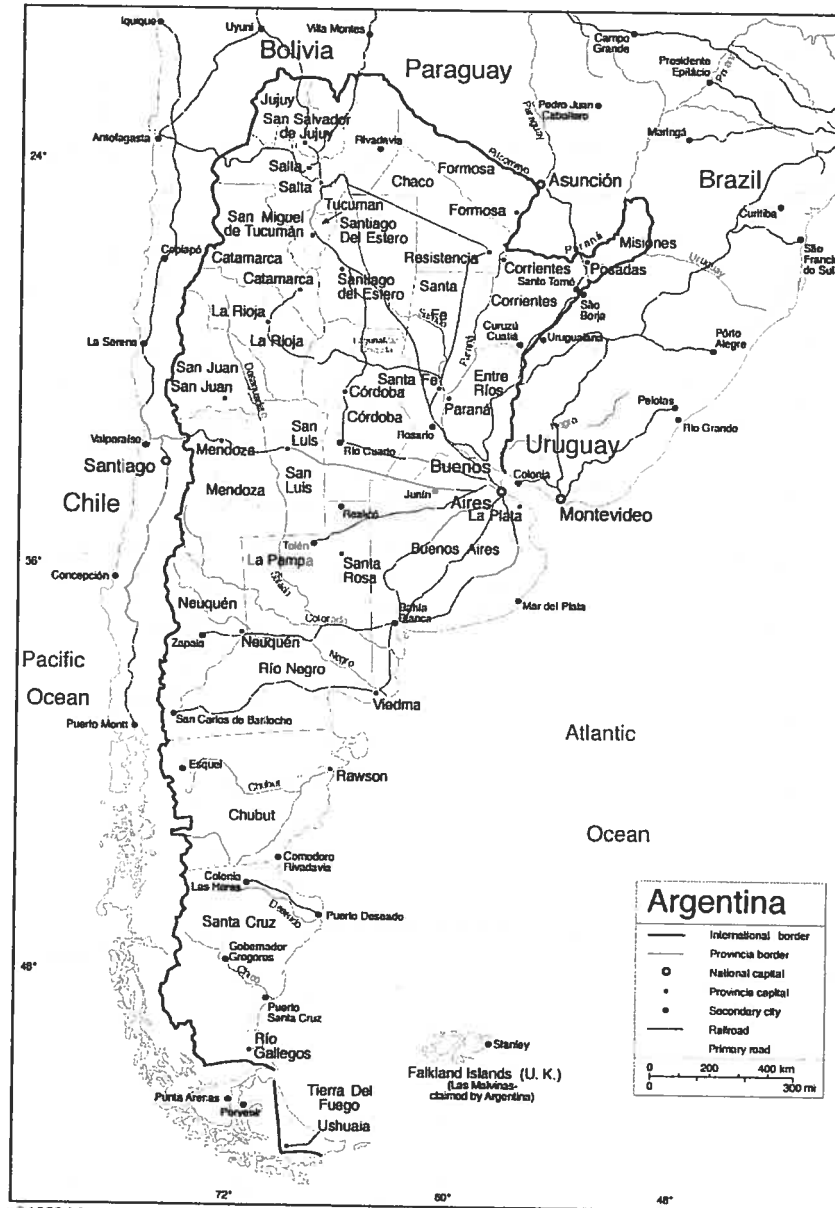
La période de mon séjour coïncidait avec la saison des récoltes de haricots dans les grandes plantations de la province de Salta : les communautés se sont vidées d'un nombre important de familles parties aux *poroteadas* . Beaucoup de familles qui restaient étaient celles dont au moins un de ses membres avait un poste de travail rémunéré ou remplissait un rôle important dans la communauté (pasteurs ou chefs *-caciques*). Les données recueillies proviennent principalement d'entretiens formels -et plus fréquemment, informels- avec des

dirigeants politiques locaux, des agents sanitaires et sage-femmes, des pasteurs, quelques hommes âgés de la communauté, et un MEMA (instituteur auxiliaire autochtone bilingue). J'ai aussi effectué de l'observation et de la participation directe lors des réunions concernant la rédaction de projets liés au Plan de Développement en cours dans le département (voir chapitre 3, section VI) . Les entretiens, menés en espagnol étaient, soit enregistrés, soit pris en notes, la présence du magnétophone étant souvent source de malaise, surtout chez les moins jeunes. Je me suis également entretenue avec des intervenants en éducation et en santé (non autochtones) dans la zone de Maria Cristina et à El Potrillo.

Je suis consciente des limites de la présente recherche. Il va de soi que le trop court séjour sur le terrain et le manque de connaissance de la langue wichí, parlée par l'ensemble de la population, ne me permettent pas d'aborder la culture wichí en profondeur. Dans ce travail j'ai voulu uniquement rendre compte de la dynamique des changements survenus dans les dernières décennies du XX^e siècle, principalement en ce qui concerne les interventions externes et les relations interethniques.

Suivant les règlements du comité d'éthique de l'Université de Montréal, tous les noms des personnes avec qui je me suis entretenue ont été changés pour préserver leur anonymat. Les citations provenant de textes écrits en espagnol ainsi que les propos rapportés ont été traduits par moi-même.

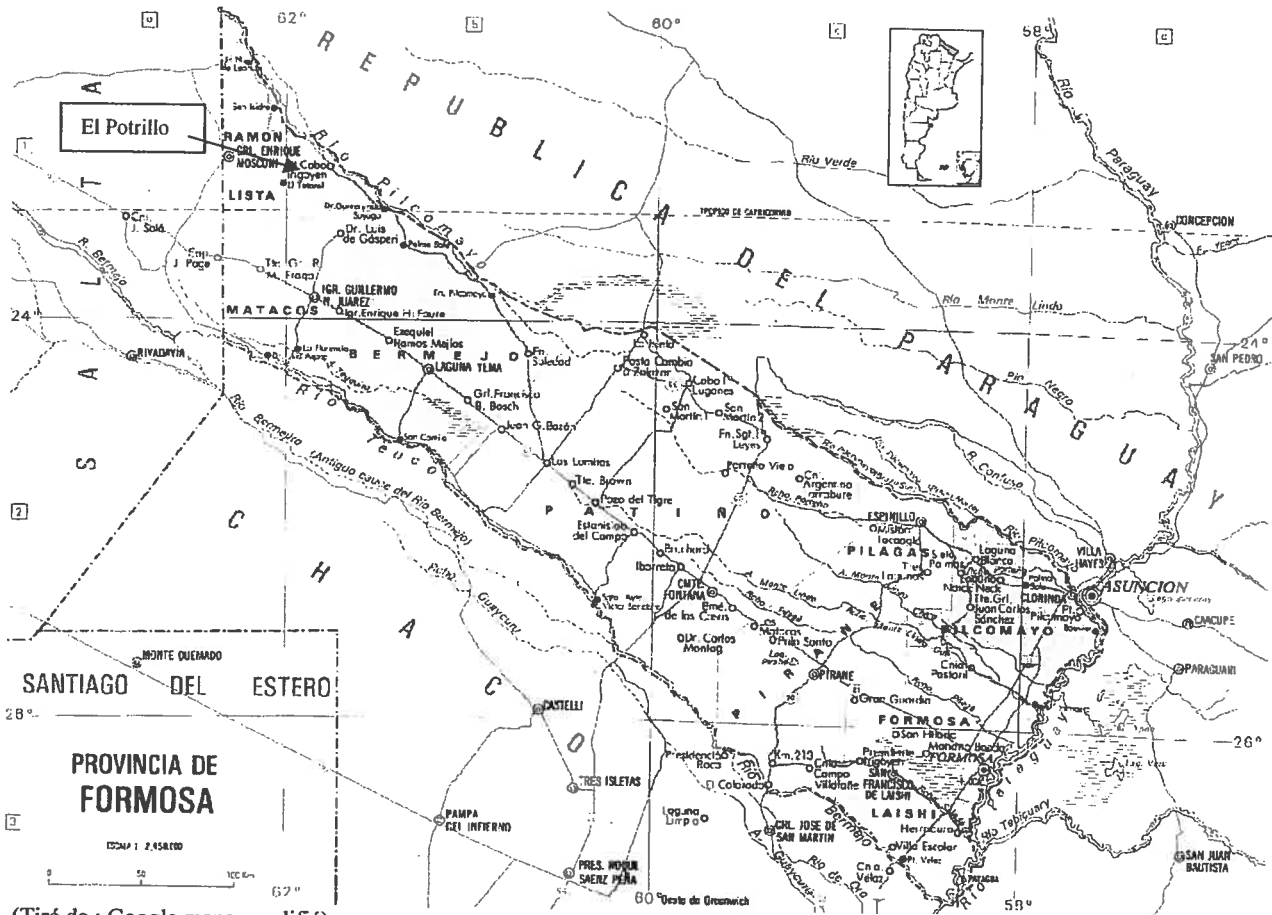
L'ARGENTINE



©1992 Magellan Geographix Santa Barbara, CA (800) 929-4627

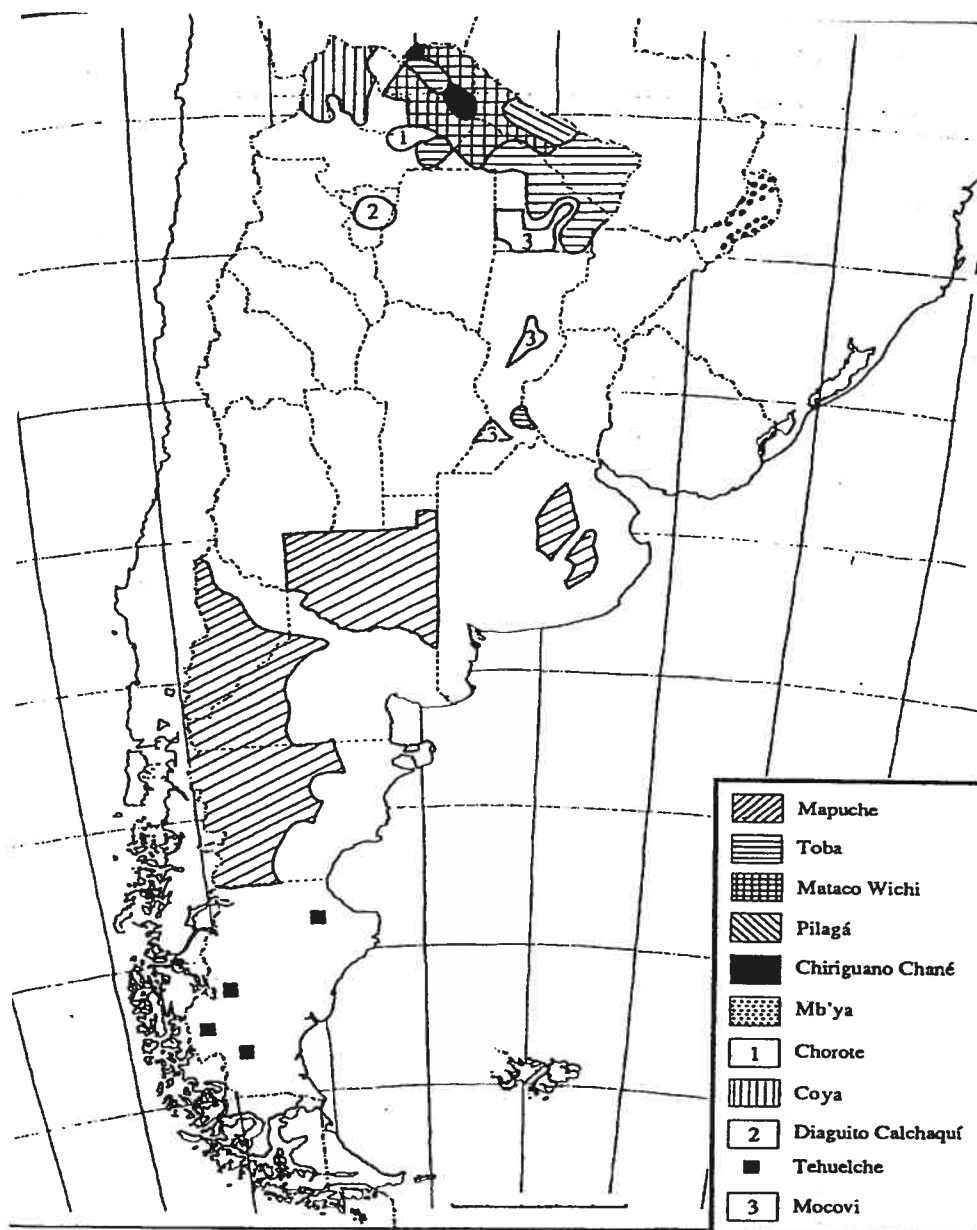
(Tiré de Google maps)

Province de Formosa



(Tiré de : Google maps, modifié)

Répartition des groupes autochtones d'Argentine vers 1989



(Source : Direction Nationale de Promotion et Assistance Sociale (Secteur d'affaires Indigènes), Ministère de Santé et Action Sociale. Tiré de Martinez Sarasola , 1992 : 491)

Chapitre 1

Les Mataco-Wichí et leur milieu

I- Le Milieu

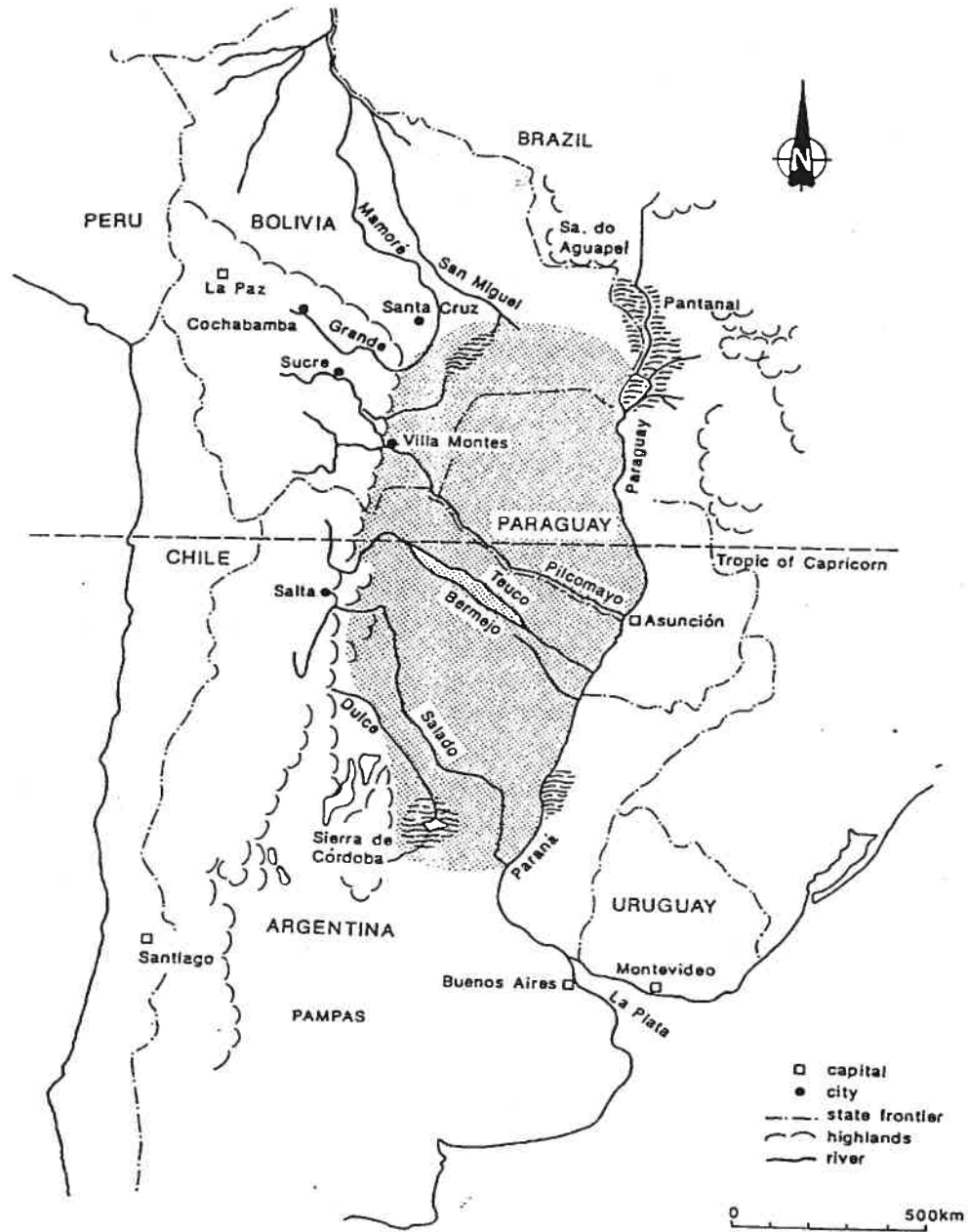
Situation géographique et topographie

Situé sous le Tropique du Capricorne, le Gran Chaco constitue une vaste plaine alluviale couvrant une aire de plus d'un million de kilomètres carrés s'étendant vers le nord jusqu'à la lisière du plateau du Matto Grosso vers le sud jusqu'aux riches terres des pampas argentines, à l'ouest jusqu'à la précordillère Andine et à l'est jusqu'au fleuve Paraguay. Cet immense territoire est sous divisé en trois grandes régions : “ *Chaco Boréal* ” ou septentrional, “ *Chaco Central* ” et “ *Chaco Austral* ” ou méridional (voir carte p.17).

Le Chaco Central est situé entre les deux principales rivières de la région, le Bermejo et le Pilcomayo et comprend dans le territoire argentin, la province de Formosa et le nord-est de la province de Salta. Prenant naissance dans les Andes boliviennes, le Pilcomayo constitue sur la deuxième partie de son parcours la frontière entre l'Argentine et le Paraguay.

Le département de Ramón Lista se trouve à l'extrême nord ouest de la province de Formosa, juste à la limite de la province de Salta (à l'ouest) et du Paraguay (au Nord, de l'autre côté de la rivière Pilcomayo). À l'est et au sud se trouvent les départements de Matacos et de Bermejo (voir carte p.14). Il a une superficie de 3817 km² (dont 1106 km² sont des terres communautaires Wichí).

Le Gran Chaco



(Source : Alvarsson , 1988 :11)

Extrêmement isolé, à quelques 600 km de la ville de Formosa (capitale provinciale), l'accès n'y est pas facile. La route provinciale est goudronnée pendant 300 km jusqu'à la localité de Las Lomitas, pour devenir ensuite une route de terre, argileuse, infranchissable en temps de pluie. A mi-chemin entre las Lomitas et El Potrillo se trouve la ville de Ingeniero Juarez (département de Matacos), le centre urbain le plus important de la région, qui offre de multiples services, commerces et loisirs aux populations des environs.

Au-delà de Ingeniero Juarez, la route provinciale cesse et se transforme en une route départementale plus étroite par laquelle on parvient à Ramón Lista et à El Potrillo, le centre plus important du département, après General Mosconi (chef lieu), et principale agglomération autochtone.

Du point de vue topographique le Chaco central est presque plat, combinant des basses élévations avec des dépressions peu profondes où se forment, pendant la saison des pluies, des ruisseaux, lagunes et marais. La pente du terrain en direction NO-SE est très faible, ce qui provoque de fréquents changements des cours des principales rivières qui traversent la région et la formation de nombreux lits desséchés, souvent réactivés lors de la saison des pluies. (Métraux, 1963, Alvarsson, 1988)

Le Pilcomayo qui reçoit les eaux de plusieurs affluents andins au début de sa course à presque 5000 m d'altitude devient vite, à partir de la localité de Villamontes en Bolivie, un fleuve de plaine. Il transporte annuellement 100 millions de tonnes de sédiments qui, au cours de la saison sèche, se déposent sur son lit, mélangés à des arbres et branches qui finissent par créer des barrières infranchissables. Lors de la période des pluies subséquente (notamment entre décembre-avril) la rivière change alors de cours suivant la pente naturelle du sol provoquant des débordements et des inondations périodiques importantes. Au début des années '80 une série d'inondations dévastatrices ont eu comme conséquence la disparition même du lit

de la rivière et l'apparition, en période de crue, d'une zone submergée assez étendue appelée *bañado*, parsemée d'îlots (*arenales*) formés par la sédimentation accumulée. Le Pilcomayo, désormais imprévisible, peut changer de cours et créer de nouveaux canaux à n'importe quel moment. (Menna 2000-2001:63-69) Le comportement de la rivière a eu et continue d'avoir depuis vingt ans des conséquences environnementales, socioculturelles et économiques d'une importance capitale sur la population de la région. Aux problèmes de changements de cours s'ajoute un grave problème de pollution de métaux lourds dû aux versements de déchets chimiques provenant des mines boliviennes. (Diario La Mañana, Formosa, 25-08-03)

Le climat

Le département de Ramón Lista se trouve dans la zone la plus sèche et aride du Chaco centre-occidental. Le climat est semi-tropical avec une saison sèche (mai-octobre) et une saison humide (novembre-avril) et des précipitations qui ne dépassent pas les 630mm par an. La température moyenne annuelle est de 21° C mais avec une grande amplitude thermique, pouvant atteindre jusqu'à 45° C l'été (décembre-mars) et quelques degrés sous zéro l'hiver (juin-septembre) lorsque les vents soufflent du sud.

Malgré les pluies intenses et les inondations, l'eau potable est rare : le manque presque total de précipitations en période sèche, couplé à un taux très élevé d'évaporation peut sécher en très peu de temps l'eau accumulée dans des lacunes et marais pendant la saison humide, une situation qui ne peut pas être corrigée en creusant des puits étant donné le haut niveau de salinité du sous-sol. Si, dans le passé, la plupart de groupements humains se concentraient autour des rivières, lacunes et points d'eau disponibles, levant les campements selon les besoins, la situation aujourd'hui devient critique. Les communautés autochtones se trouvent de plus en plus éloignées de la rivière, surtout depuis les inondations des années '80 tandis que la

dégradation constante de l'environnement, amorcée à la fin du XIX^e siècle, mène à une désertification du sol qui augmente encore plus les problèmes de sécheresse.

La flore et la faune

La végétation consiste principalement en forêts basses ouvertes avec une couverture assez dense d'arbustes épineux alternant avec des hautes herbes selon les régions. La flore est nombreuse et variée avec une valeur nutritive beaucoup plus importante pour l'homme que les plantes des forêts tropicales. Les fruits de certains arbres comme l' *algarrobo* ou " caroubier ", le *chañar* , le *mistol* et la *tusca* représentent une importante source de nourriture ainsi que ceux de quelques arbustes comme le *naranjo del monte*, *poroto del monte* ou *sachasandia*³ qui peuvent être conservés et emmagasinés longtemps. Quelques fruits de cactus et plusieurs racines sont aussi consommés tandis que les fibres du *chaguar*, une sorte de Bromélia, sont très utilisées pour fabriquer des filets de pêche, des sacs et d'autres produits (Alvarsson 1988).

Au cours du XX^e siècle, la combinaison de plusieurs facteurs qui seront traités plus tard dans ce travail, ont eu un fort impact sur l'environnement contribuant à dégrader sérieusement le *monte* (brousse) qui, avec la rivière, constituait la principale source d'alimentation des Wichí. La descente d'abondants bancs de poissons par le Pilcomayo amène encore aujourd'hui une grande variété d'espèces, parmi lesquelles la dorade, le *surubi*, (*Pseudoplatystoma coruscans*) et le *bagre* (*Pimemolinae*).

Ces transformations écologiques ont également affecté la faune, une autre source importante de nourriture. Les grands mammifères comme le tapir et le pécari, ainsi que le jaguar, présents jadis dans toute la région du Chaco, sont aujourd'hui pratiquement en

³ *Algarroba* (caroubier) blanche et noire (*Prosopis alba et nigra*) ; le *chañar* (*Gaurlica decorticans*) ; *mistol* (*Zizyphus mistol*) ; *doca* (*Morreneia odorata*) , *tusca* (*Acacia monoliformes*) ; *naranjo del monte* (*Capparis speciosa*) ; *poroto del monte* (*Capparis retusa*) ; et la *sachasandia* (*capparis salicifolia*)

extinction. Restent encore, quoiqu'en forte diminution, *armadillos*, lapins sauvages, pumas, chats tigrés (*gato montés*), rhéas ainsi qu'une importante quantité de reptiles comme les alligators (*yacaré*), iguanes et serpents et une grande variété d'espèces d'oiseaux (Alvarsson, Menna *op.cit*)

II- Éléments ethnographiques

Mises à part les quelques données recueillies par les jésuites (notamment Lozano, 1733) ou sous forme de récits de voyage (Pelleschi, 1889), les premiers relevés ethnographiques importants effectués par des anthropologues chez les Mataco-Wichí datent du début du XX^e siècle, à un moment où les autochtones subissaient les conséquences -sinon la violence directe- des campagnes militaires, le travail saisonnier dans les plantations de canne sucre et les premières missions anglicanes. Parmi les chercheurs les plus importants, E. Nordenskiöld et R. Karsten ont parcouru à plusieurs reprises la région pendant les premières décennies du siècle, tout comme Alfred Métraux dans les années '30 et '40⁴. La littérature ethnographique s'est depuis beaucoup accrue notamment en ce qui concerne les mythes, le chamanisme et les rituels⁵. Niels Fock, José Braunstein et J.A Alvarsson, travaillant surtout à partir des années '60, sont ceux qui se sont le plus penchés sur l'organisation sociale et politique des Wichí⁶. La plupart de ces écrits essaie de reconstruire les bases traditionnelles de l'organisation sociale Wichí, à partir des études de terrain et des comparaisons avec les écrits des premiers ethnographes, résultant parfois dans des contradictions, surtout en ce qui concerne la

⁴ Nordenskiöld, E., (1912), Karsten, R., (1932), Métraux, A. (1939, 1944, 1963/1946, 1967), ce dernier travaillant déjà avec des groupes vivant sous la protection des missions anglicanes.

⁵ Voir toute l'école phénoménologique de Marcelo Bormida. En qui ce concerne le chamanisme, voir les écrits de Mario Califano et Maria Cristina Dasso, notamment leur dernier livre publié ensemble (1999)

⁶ Niels Fock (1963, 1966/67, 1974, 1982), José Braunstein (1976, 1977, 1978/79, 1999) et Jan-Ake Alvarsson (1988). Ce dernier a étudié les groupes vivant en Bolivie (*weenhayek*)

catégorisation des “ bandes ”, “ tribus ” ou “ clans ”. Je me tiens à la catégorisation de Braunstein, repris par de la Cruz (1997) , les deux auteurs ayant le plus travaillé avec les Mataco-Wichí d'Argentine

Les Mataco-Wichí ont été catégorisés par l'ethnologie traditionnelle comme appartenant à la famille linguistique Mataco-Mataguayos⁷. Selon de la Cruz (*op.cit.*) la catégorie Mataco-Wichí, désignant le groupe linguistique et ethnique en tant qu'unité culturelle relativement homogène ne correspond dans les faits à aucune réalité sociale et politique reconnue, même aujourd'hui, par les différents groupes qui la composent. Les Wichí du Pilcomayo constituent un ensemble de groupes qui se distinguent entre eux et s'auto-excluent, marquant des différences, et même discriminant les groupes localisés plus loin. Ainsi un Wichí du département Ramón Lista ne s'identifie pas avec ceux du département Bermejo, un *ribereño* (“ riverain ”) se distingue d'un *montaraz* (“ broussard ”) *los de arriba* (“ ceux en amont ”) rivalisent avec “ ceux en aval ” et ainsi de suite, chacun ayant un dialecte propre et des caractéristiques culturelles différenciées.

Le mot *wichí* signifie d'ailleurs dans leur langue , “ les gens ”, “ les personnes ”, les proches, en opposition, (dans l'ancienne conceptualisation, présente souvent encore aujourd'hui) à ceux qui ne sont pas des Wichí, c'est-à-dire, ni des personnes ni des proches. C'est à partir des années '80, avec la nouvelle idéologie indianiste, que s'impose le terme “ Wichí ” comme ethnonyme pour remplacer celui de “ Mataco ”⁸ utilisé jusqu'alors, terme qui sera définitivement adopté dans le vocabulaire officiel à partir de la loi provinciale sur les autochtones de 1984. Il existe désormais trois “ ethnies ” dans la province de Formosa : les Wichí, les Pilagá et les Toba (de la Cruz *op.cit.*:15-18).

⁷ (voir note 1) Karsten (1932) divise les Mataco en trois groupes : les Mataco Noctenes, les Mataco-Vejos et les Mataco Guisnay. Le présent travail concerne notamment ce dernier groupe.

⁸ A forte connotation négative, le terme Mataco veut dire Tatou (armadillo). Les Espagnols désignaient ainsi ces

À mon sens cependant, les différents groupes Wichí, convertis officiellement en “ethnie”, sont actuellement en train de se redéfinir par rapport à cette nouvelle identité, se constituant de plus en plus en groupe ethnique présentant un front commun. Dans les discours des autochtones aujourd’hui, les deux connotations du terme, wichí (les gens)/Wichí (groupe ethnique) sont alternativement utilisées.

Les Wichí comme la plupart des peuples autochtones du Chaco, constituaient des groupes semi-nomades⁹ qui dépendaient pour leur subsistance des ressources de leur environnement, combinant chasse, pêche et cueillette avec une horticulture assez rudimentaire, suivant un calendrier lié à la variation saisonnière de ces ressources.

A l’intérieur de cette “ethnie”, plusieurs sous groupes géographiquement localisés, plus homogènes du point de vue sociolinguistique et culturel, ont été caractérisés comme une première unité organisationnelle et appelés des “tribus” (de la Cruz, *op.cit.*). Celles-ci étaient composées d’un nombre variable de bandes alliées qui se réunissaient périodiquement pour des fins de rituels, d’échanges matrimoniaux et d’alliances défensives.

L’unité sociale de base était la bande formée par plusieurs familles élargies et dont le nombre total d’individus variait considérablement. (Métraux 1963 :302, parle de 50 à 200 individus). Chaque bande était nommée, occupait un territoire propre reconnu à l’intérieur duquel des groupes se déplaçaient, suivant un cycle annuel déterminé par les variations hydrologiques et saisonnières. Il existait une plus grande concentration des bandes pendant les saisons d’abondance et une majeure dispersion lors des périodes maigres, chaque bande se

gens qu’ils assimilaient à des animaux.

⁹ Bien qu’enfermant une certaine ambiguïté et aujourd’hui contesté (Crépeau, 1993), je retiens le terme conventionnel « semi-nomade ». Malgré leur nombreux déplacements, les Wichi restaient dans un même site de longs mois, surtout lors des périodes de pêche. La pratique d’horticulture semblerait pointer vers le même sens.

fissionnant alors en petits groupes familiaux plus mobiles¹⁰. Pour les groupes riverains, les déplacements étaient plutôt limités : en règle générale ils essayaient de maintenir le contrôle sur les berges des rivières¹¹, faisant des incursions dans le *monte* par petits groupes familiaux à la recherche de nourriture. Il existait en fait d'importants conflits entre les *tewokthley* ("gens de la rivière") et les *tahintheley* (« gens de la brousse »), ces derniers s'approchant souvent des berges lors des périodes d'intense sécheresse qui empêchaient la pêche dans les points d'eau et lacunes de l'intérieur, générant une intense compétition pour le contrôle des ressources ichthyocolles des rivières. (Gordillo 1992; Trinchero, 2000 ; Fock, 1982).

La composition des bandes n'était ni permanente ni stable, étant régie par une complexe dynamique d'unification et de divisions internes, de recomposition de groupes en nouvelles bandes, de fusions, d'adhésion de familles entières avec d'autres bandes, et même de fusions de bandes vers des tribus jusqu'alors ennemies ou non-alliés (de la Cruz, *op.cit* :64). Cette flexibilité et cette mobilité se traduisaient aussi au niveau des individus, vis à vis de leur propre famille étendue comme de la bande.

L'unité sociale la plus petite était (et l'est encore aujourd'hui) la famille étendue, constituée d'au moins deux familles nucléaires et deux générations de consanguins, (le plus souvent trois ou quatre), habitant dans un même espace. Cet espace, visualisé dans les communautés actuelles par le regroupement en noyaux de huttes arbitrant les différentes

¹⁰ Alvarsson (1988) ne fait pas cette distinction. Pour lui l'unité sociale première reconnue est la bande –appelée par lui *Wikyi'* selon la catégorie utilisée par les Mataco boliviens. Ces *wikyi'* se fissionnaient pendant quelques périodes de l'année en groupes de familles étendues –appelés par lui " bandes "– qui se reformaient plus tard dans un même campement, ou village temporaire, pendant des périodes assez longues, surtout lors de la saison des fruits. Souvent un autre *wikyi'* se joignait à eux, surtout si leurs territoires se juxtaposaient. Chaque *wikyi'* était nommé, leurs membres portaient un tatouage spécifique et pratiquaient l'exogamie ; l'affiliation était ambilatéral . Chaque *wikyi'* avait son territoire propre reconnu et constituait une entité politique indépendante. Chaque bande cependant avait un *nyat* (" porte parole " ou leader) et selon Alvarsson lorsqu'ils se réunissaient dans le *wikyi'* un espèce de " supra *nyat* " émergeait.

¹¹ Le contrôle des berges était essentiel pour la pêche et non pas pour les déplacements : les Wichí n'avaient pas d'

familles nucléaires apparentées, constitue la maisonnée, l'unité sociale composée par la famille élargie ¹². Aujourd'hui dans le département de Ramón Lista, beaucoup de ces maisonnées sont soigneusement délimitées par une clôture à l'intérieur de laquelle se trouvent plusieurs huttes individuelles et autres "dépendances" communes appartenant à la même famille élargie. L'espace clôturé est appelé *canchón*. Les huttes rondes ont été remplacées par des habitations carrées, empruntant des techniques de construction des colons (*criollos*).

Les familles élargies constituaient des unités économiques, politiques et sociales relativement indépendantes les unes des autres. On y partageait nourriture et biens selon un principe de réciprocité généralisée (Métraux, *op.cit.*: 300) Aujourd'hui, la maisonnée continue à fonctionner sur des bases analogues et constitue un centre de décisions et délégation d'autorité important (Alvarsson, 1988 :77, de la Cruz, *op.cit.*: 65). Dans chaque maisonnée, il y a toujours un ménage ou un individu (homme ou femme) qui prend un ascendant sur les autres, devenant une sorte de leader, sans pour autant avoir aucun pouvoir réel sur les autres ¹³. Les capacités de ce leader déterminent en grande mesure la quantité de familles qui s'installent ou resteront avec lui. De fait, le mariage semble suivre toujours le principe d'uxorilocalité : le mari s'installe généralement chez les parents de sa femme jusqu'à la naissance du premier bébé. Le couple peut ensuite, soit rester, soit partir chez la famille du mari ou même d'un parent proche s'il trouve que le chef de famille ne remplit pas les caractéristiques souhaitées

embarcations, les rivières étant peu profondes.

¹² Métraux (1963 :267) signale des "maisons communales", une série de huttes individuelles liées les unes aux autres sans parois intérieures, chacune ayant une ouverture vers l'extérieur et il mentionne également l'existence de deux types d'habitations chez la plupart des autochtones du Chaco, l'une considérée plus "permanente" que les "huttes temporaires" construites lors des déplacements. Tous les souvenirs des Wichí avec lesquels je me suis entretenu lors de mon séjour ne parlent cependant que de petites huttes rondes individuelles faites de branches attachées au sommet, formant une sorte de cône.

¹³ Alvarsson (1988 :77) résume les caractéristiques requises pour être un bon leader comme : "a person who is able to organize the economic activities of the household in a successful way, to mitigate irritation, to intervene in conflicts and to persuade others to listen to him, is considered to be a good household leader. Personal charisma is a highly esteemed quality »

(Alvarsson, *op.cit* : 77). Les règles de mariage sont proscriptives : tout consanguin est strictement interdit -sœurs et cousines, parallèles et croisées sont d'ailleurs désignées avec le même nom. Selon Alvarsson (*op.cit* :91) et Fock (1963 :94) lors de leur séjour, il était fortement recommandé d'éviter le mariage avec quelqu'un appartenant à la même bande, étant donné les forts avantages de s'allier à des familles portant un autre nom¹⁴. Les mariages étaient et continuent d'être monogames, mais il existe actuellement un taux élevé de divorces. L'affiliation semblerait être bilatérale ou plutôt ambilatérale, chaque individu choisissant d'appartenir à la bande de la mère ou du père selon les convenances (Alvarsson, *op.cit* :87)

L'organisation politique traditionnelle Wichí peut être définie comme caractéristique des sociétés sans État (Clastres 1974). Chaque bande avait un *nyat*, ou chef dont l'autorité n'était en aucun cas fondée sur un exercice coercitif du pouvoir, et qui avait comme fonction principale de maintenir la paix dans la bande -en cherchant toujours le consensus-, d'organiser ses déplacements et de mener la bande lors des guerres ou escarmouches avec ses voisins. La plus grande qualité requise pour être *nyat* était cependant le courage, non seulement dans la guerre mais aussi lors des chasses. Cette qualité sera remplacée plus tard par ses capacités de négociateur avec les autorités argentines et son maniement de la langue espagnole. Un *nyat* qui n'était pas considéré adéquat était vite mis à l'écart ou remplacé. Un autre corps politique présent dans les bandes était le "conseil de sages" qui régulaient les conflits internes plus

¹⁴ C'est sur ce point que la confusion de terminologie utilisée est la plus grande. Métraux (1963 :306), Braunstein (1977a :143) et de la Cruz 1987 :63) parlent de bandes "nommées" et "endogames". Alvarsson soutient que les bandes (appelés par lui *wiki*) étaient exogames, tout comme Fock (1963 :94) et même s'il n'y avait aucune loi qui empêchait les mariages à l'intérieur des bandes, il était fortement recommandé d'épouser quelqu'un d'une autre bande. Pour Braunstein (et Métraux 1963) l'identité de nom ne posait pas de problèmes de mariage, presque le contraire (1977a :155) ceci renforçait le nom de la bande à travers le temps, mais selon toutes les statistiques cités par Alvarsson (1988 :94), une forte proportion de Wichí (91% selon ses études, 92% selon les études de Fock dans les années 60) mariaient quelqu'un d'un autre nom. Braunstein (1977a) reconnaissait par ailleurs dans les années 70 (avant les grandes inondations) que beaucoup de Wichí pratiquaient l'exogamie de village. Peut-on supposer que les "villages" ou camps d'été traditionnels, localisés et réunissant plusieurs bandes de différents noms sur un même site (les tribus) étaient endogames et que les bandes nommées, dispersés le reste de l'année,

importants. Ce conseil avait une sorte d'autorité morale sur le *nyat* et selon Alvarsson était chargé de désigner un nouveau leader lorsque le *nyat* antérieur mourait¹⁵, démissionnait ou commettait une faute grave (*op cit* :132) . Le chef - généralement aussi chef d'une famille étendue- était souvent un chaman, mais sauf en période de guerre, avait très peu de pouvoir politique. Le *Jayawú* (chaman) était aussi le principal médiateur entre la nature, le monde des esprits et les hommes et avait le devoir de veiller à travers les rituels et cérémonies, au bien-être de la bande.

Les guerres interethniques étaient fréquentes, surtout avec les Toba et Chulupí voisins. Les affrontements concernaient surtout le contrôle des rivières -les Wichí , situés en amont barraient souvent les rivières comme technique pour faciliter la pêche, ce qui réduisait considérablement l'affluence des poissons à la hauteur des territoires Toba (Gordillo , *op.cit*)- et des disputes territoriales. Cependant, selon les références ethnographiques, les chefferies plus importantes n'ont émergé que pour faire face aux offensives punitives coloniales et plus tard aux campagnes militaires. Ces chefferies étaient pluri-ethniques, c'est-à-dire étaient constituées par des groupements de bandes de différentes ethnies (Trinchero *op.cit*:245).

La bande en tant qu'unité économique se déplaçait, comme il a été mentionné, selon un cycle qui correspondait à la disponibilité saisonnière des ressources¹⁶. Avec le début de la saison humide, vers le mois d'octobre, commençait la période d'abondance : la cueillette de fruits sauvages, travail surtout féminin, constituait la principale activité . Celle-ci diminuait vers le mois de décembre lors du début des fortes pluies mais continuait jusqu'à fin de l'été austral,

étaient exogames ?

¹⁵ Il est souvent mentionné dans la littérature ethnographique que la charge de *nyat* était héréditaire. Selon Alvarsson " *The position as nyat is not hereditary in the literal sense of the word... But as he represents one of the most influential families of the village, it is not uncommon that his successor comes from the same family or even family group. Here "influential" denotes a family group whose members are renowned for eloquence and generosity, for taking the initiative to successful hunting or fishing expeditions, for their ability to summon a large following if conflict arises. Because of this.... it is easy to conceive of the institution as hereditary, as some scholars*

vers les mois de mars-avril. À la fin des pluies, certains fruits et gousses étaient mis à sécher en prévision de l'hiver (juin-septembre) . La fin de l'été était aussi le moment de cueillette d'une grande variété de miel ainsi que la période de récolte des produits horticoles

Malgré un environnement très peu propice à l'agriculture, dû surtout à la longue période sèche, la pratique de l'horticulture était, du moins après la deuxième moitié du XIX^e siècle, assez courante¹⁷ surtout chez les riverains qui semaient, soit dans les îles ou bancs de sable au milieu de la rivière, soit dans les champs sablonneux restés humides après la retraite des eaux suivant les crues, soit enfin dans des parcelles délimitées près des villages ou campements plus stables¹⁸. La période de semences débutait avec les premières pluies - septembre ou octobre- et la récolte s'étalait, selon les endroits, de janvier jusqu'à la fin de mars. On plantait surtout du maïs, des courges, des melons, des melons d'eau, du tabac, de la pomme de terre douce, des arachides et du sorgho (Métraux, 1963; Gordillo, 1992)

La chasse, pratiquée tout au long de l'année, devenait plus intense pendant l'été (décembre-mars). Le gibier le plus prisé était le *ñandú* du Chaco (*Rhea americana*) la chevreuil, le pécari, le anta, le tapir, le *quirquincho* (*Tolypeutes matacus*), le *carpincho* (*Hydrochoerus hydrochoeris notialis*), la *vizcacha* (*lagostomus maximus*), le fourmilier et l'iguane. A partir du mois d'avril commençait la saison sèche et vers la fin du mois les réserves ainsi que le gibier

have done (1988:130)

¹⁶ Toute la section du cycle économique a été tirée principalement de Gordillo (1992)

¹⁷ Il est probable que l'horticulture chez les Wichí soit une pratique relativement récente, liée à la diminution de leurs territoires traditionnels de chasse et cueillette. Les témoignages des anciens chroniqueurs indiquent qu'il n'y avait aucune agriculture chez les peuples habitant ces régions. Au début du siècle les premiers explorateurs éleveurs du Pilcomayo rapportent l'existence d'étendues cultivées, notamment de courges. Métraux, (1963 :210-211), cependant, lors de son séjour dans la zone au cours des années '30 considérait l'agriculture des Wichí comme supérieure à celles des Toba voisins (Alvarsson, 1988 :189-190) .

¹⁸ Généralement les plantations sur le bord des fleuves ne demandaient pas beaucoup de soins ; les Wichí semaient (utilisant la pratique de culture sur brûlis) et revenaient chercher les récoltes des mois plus tard. Les parcelles cultivées dans les villages par contre requéraient beaucoup plus de soins, le plus pénible étant la construction de haies avec des arbustes entrelacés pour éviter l'entrée d'animaux –surtout le bétail introduit au début du siècle par les Blancs.

diminuaient rapidement : les bandes se distribuaient le long des rivières en attente de la saison de pêche qui débutait en mai avec la descente d'abondants bancs de poisson par le Pilcomayo. L'abondance de la pêche permettait leur stockage sous forme de poisson séché ainsi que le stockage de graisse dans des contenants d'argile que l'on enterrait. Août et septembre constituaient les mois les plus difficiles : on puisait dans les réserves et l'on complétait la diète avec un peu de pêche, de chasse et la cueillette de quelques tubercules, racines et rhizomes disponibles à l'intérieur des terres (*monte*).

En octobre, le cycle recommençait. Cette période d'abondance qui débutait avec la cueillette d'*algarroba*¹⁹ était l'occasion de grandes fêtes, de rituels, d'échanges matrimoniaux et de consolidation de liens.

La division du travail était basée sur le sexe, les femmes s'occupant notamment de la cueillette de fruits, racines et fibres, la préparation et stockage de nourriture, la distribution des biens rapportés par les hommes, la filature et le tissage, le transport de bois et d'eau, le soin des enfants et la construction des maisons. Les hommes s'occupaient de la chasse, de la pêche, de la cueillette de miel et d'œufs et de la confection d'armes, d'outils et d'articles pour la pêche (surtout des filets). Selon Métraux (1944) l'horticulture était pratiquée par les deux sexes, les hommes faisant surtout le travail plus dur de défrichage. De la Cruz (*op.cit.* :115) note qu'au début de la sédentarisation –et jusqu'à une période très récente dans certains endroits- cette pratique était surtout menée par les gens âgés, probablement parce que, vu les maigres rendements dus aux conditions écologiques, l'horticulture ne pouvait remplacer la somme des produits obtenus par la pêche, la cueillette de fruits, de miel et la chasse pendant le

¹⁹ Outre sa haute valeur nutritive, le fruit de l'*algarrobo*, ainsi que d'autres fruits et de plusieurs sortes de miel servait à la production de l' *aloja*, (boisson fermentée) , très prisée lors des fêtes et certains rituels. On faisait la *aloja* dans le creux du tronc évidé du *palo borracho* ou *yuchan* (*Chorisia insignis*) : " la *aloja* se fait avec de l'*algarroba* (caroubier) avec du melon d'eau, ou avec le miel d'*ochinawa*, d'une petite guêpe noire . On creuse un *palo borracho* et on le fait dedans, dans le trou, avec un peu d'eau. Un *paisano* (autochtone) le goûte jusqu'à ce

temps d'attente requis pour la croissance des plantes et des légumes.

Le commerce de biens était une activité importante, les échanges concernant essentiellement de la nourriture et des tissages. Selon Métraux (repris par Alvarsson *op.cit* :215), les Mataco pratiquaient le commerce avec des peuples andins (avant que les routes ne soient coupées suite à la Conquête), ainsi qu'avec d'autres groupes du Chaco, échangeant du poisson sec, des peaux, des plumes, des sacs de fibre contre de la laine de lama, des outils de cuivre, du maïs avec les premiers, des pierres pour leurs axes et surtout du roucou (un pigment végétal rouge) avec les seconds, un bien très prisé par tous les peuples du Chaco. Le commerce de roucou passait de main en main depuis des groupes Chiriguano au nord jusqu'aux peuples du bassin du Bermejo au sud. À partir du XIX^e siècle les Wichí, comme les autres groupes ethniques du Pilcomayo, réussissaient à se procurer (à travers le troc ou la guerre) des chevaux et des outils de fer (Métraux, *op.cit.*). Le cheval, acquis tardivement par les Wichí contrairement à d'autres groupes ethniques de la région, -notamment les Guaycurú de l'est et du sud du Chaco-, était surtout utilisé pour la chasse, la guerre avec leurs voisins et le transport (Gordillo, 1992)

Malgré la pression subie par les peuples du Chaco dès les premiers siècles de contact après la Conquête, la plupart des groupes ethniques de la zone a pu garder son autonomie politique et économique jusqu'au milieu du XIX^e siècle, au moment où les nouveaux États-Nations, récemment constitués, accélèrent leur poussée "civilisatrice". Ceci provoque une forte désarticulation de leur mode de vie tribale et la mise en place structurelle d'une situation coloniale interne qui intègre de force les peuples autochtones à la vie des différentes Nations.

qu'elle soit à point (*hasta que este a punto*). (Fidencio, délégué de San Miguel, comm.pers.20/06/02)

Chapitre 2

Les Wichí à travers l'histoire

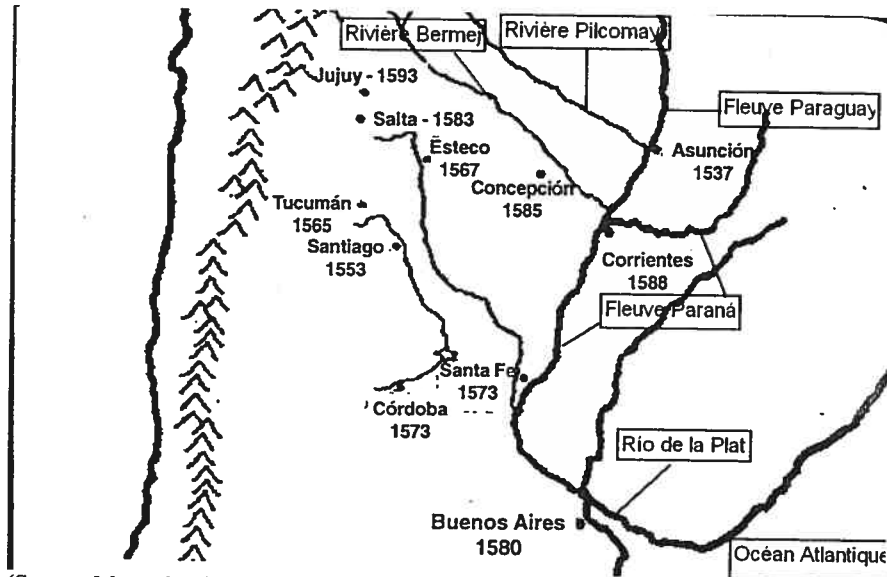
I- Les premiers contacts : du XVI^e au XVIII^e siècles

La région du Chaco est restée pendant longtemps relativement en marge de la Conquête, les Portugais et les Espagnols ne voyant dans ces terres inhospitalières qu'une porte d'accès vers les trésors réputés abondants dans la région andine. La première moitié du XVI^e siècle est ponctuée par plusieurs tentatives pour se frayer un chemin vers l'ouest mais lorsque l'espagnol Dominguez Martinez de Irala, partant de l'actuel territoire de Paraguay, arrive à atteindre l'empire Inca en 1548, Pizarro et ses hommes se trouvent déjà sur place. Entretemps, et dans les années qui suivent, les Espagnols réussissent à fonder plusieurs villes tout autour du Gran Chaco : à l'est, Asunción, fondée en 1536; au nord Santa Cruz de la Sierra (1561), à l'ouest la ville andine de Tarija (1574) . Par ailleurs, pour éviter de traverser l'isthme de Panama, certains secteurs de la couronne décident d'établir une ligne de villes reliant le Chili à Buenos Aires et fondent, l'une après l'autre, les villes de Tucuman, Santiago, Santa Fe (voir carte p.33). De Tucumán partent en 1542 les premières expéditions vers le nord-ouest argentin où s'établissent plusieurs colonies stables dans les terres conquises, surtout pour maintenir le contrôle autour du " chemin royal " de Potosi par où passe l'argent extrait des hauts plateaux. Bientôt déçus face aux richesses qui tardent à se matérialiser, les conquistadors se mettent à exploiter les terres occupées et avec elles les Indiens²⁰ qui y habitent, intégrés désormais dans

²⁰ Principalement les Lule-vilela, les Tonocotés., les Atacama, les Omaguacas et les Diaguitas (Martinez Sarasola 1992 :91).

le système d'*encomiendas* (Métraux, 1963, Alvarsson, 1988, Trinchero, 2000).

Villes espagnoles fondées au XVI^e siècle



(Source :Memorias del Chaco, vol 1, modifié)

Encerclés, coupés des routes commerciales qui les relient aux peuples andins, les Indiens du Chaco se trouvent de plus en plus isolés. Les Espagnols, après la fondation de Santa Cruz réussissent à établir une liaison sûre entre Asunción et les Andes par le nord, et entre Santa Cruz, Asunción et Buenos Aires par l'ouverture d'une nouvelle route fluviale connectant le bassin amazonien avec le bassin du Río de la Plata, via le Paraná-Paraguay. (Alvarsson 1988 :19). Plusieurs tentatives pour fonder des villes reliant Asunción à Tucumán (comme Concepción del Bermejo, 1585) et Tucumán avec Potosi (Santiago de Guadalcázar, près de l'actuelle ville d'Oran, province de Salta, Argentine), au cœur du Chaco central, finissent en échec. Cet échec est dû non seulement à la résistance acharnée de la part des Indiens qui refusent d'être soumis au régime des *encomiendas* ou réduits dans les missions, mais aussi par le manque d'appui logistique de la part de la Couronne, plus préoccupée par la protection des zones déjà productives entourant la zone du Chaco et, du côté d'Asunción, par le besoin de

freiner l'avancée des *bandeirantes* provenant des possessions portugaises limitrophes à l'est. (Trincherro, *op.cit* :109-110).

La Couronne espagnole finit par mettre en place une ligne de fortins, intercalée de missions selon un axe nord-ouest /sud-est séparant toute la région du Chaco, et établissant une frontière pour protéger leurs territoires colonisés. Contrairement à leurs succès auprès des Guaraní à l'est, la plupart des missions jésuites du Chaco ont une courte durée. Celles qui existaient encore au moment de leur expulsion en 1767 ont fini, soit par disparaître, soit par tomber sous juridiction d'autres ordres religieux, surtout les Franciscains, qui n'ont pas su continuer avec l'œuvre et l'influence des prêtres de la Compagnie de Jésus. Celles-ci incluaient une mission chez les Mataco à l'embouchure de la rivière Bermejo ²¹ (Braunstein 1999).

Malgré les nombreux efforts de pénétration, *El Impenetrable* (l'Impénétrable) -nom encore utilisé de nos jours pour désigner le territoire - reste principalement à l'écart de la politique coloniale. Ces premiers contacts ont cependant deux conséquences majeures pour les autochtones de la région : la décimation de la population par les nouvelles maladies (qui touche jusqu'à 60% de la population indienne) et l'acquisition du cheval, surtout par les groupes guaycurú et mocoví. Ce dernier facteur joue un rôle crucial dans l'histoire de la région : d'une part il change profondément l'organisation politique des peuples équestres, notamment en ce qui concerne les chefferies, devenues plus puissantes et réunissant un ensemble de groupes lors des guerres tribales et étrangères (Reyburn 1954). D'autre part, avec une mobilité accrue et mieux équipés pour se défendre, ils organisent tout au long du XVII^e et XVIII^e siècles plusieurs

²¹ Malgré leurs multiples échecs, surtout dus à la résistance et aux attaques réitérées des Indiens, les missions ont certainement laissé des traces, surtout celles qui ont pu rester quelques années. Les efforts de pacification et d'intégration productive des indiens dans les missions installées autour de la frontière, n'ont pas laissé les groupes du Chaco indifférents, les Guaycurú et Mocoví faisant souvent des incursions dans ces missions pour "libérer" les indiens *encomendados*. (Martinez Sarasola, 1992). Cependant, chez le groupe Wichí concerné par le présent

incursions loin de leurs territoires attaquant les missions et les colons de la “ frontière ” surtout pour les razzias de bétail²², ce qui provoque de nombreuses expéditions punitives militaires et paramilitaires. Cependant, ces groupes réussissent à freiner l’expansion espagnole jusqu’au milieu du XIX^e siècle (Kersten 1968), moment où sous forte pression de la part de la société nationale, ils sont forcés à se replier vers le nord. Ainsi malgré plus de trois siècles d’essais de colonisation, seulement les groupes autochtones situés au sud du Bermejo et dans les limites occidentales et orientales du Chaco avaient établi une relation directe ou semi-directe avec les Blancs (Gordillo, 1992). Les groupes qui occupaient les territoires du Pilcomayo moyen se sont maintenus, jusqu’à la fin du XIX^e siècle, relativement en marge de ces processus de contact.

Le Chaco, relativement épargné par la conquête espagnole et plus tard, par la Colonie, constitua une zone de refuge pour de nombreux Indiens fuyant militaires, missionnaires et le système d’*encomiendas* imposé par les premiers colons et, plus tard, le travail forcé dans les *haciendas* (grandes propriétés) installées tout au long de cette “ frontière ” qui séparait la “ barbarie ” de la “ civilisation ”. Ce repli a un impact important sur les autochtones déjà installés dans la région, provoquant, d’une part, l’intensification des guerres intertribales pour le maintien de leurs territoires, et de l’autre la formation de nouvelles alliances, résultant souvent en une fusion de différentes ethnies (Braunstein, *op.cit*).

travail, leur influence a été relativement faible, ou plutôt, indirecte.

²² Le bétail volé par les Toba (principalement bovin) n’était pas uniquement destiné à la consommation locale mais servait surtout comme monnaie d’échange dans le commerce avec d’autres groupes et avec des Blancs de qui ils obtenaient des articles en fer -couteaux, lances, épées et haches- ainsi que d’autres denrées -sucre, *yerba mate* (introduite par les jésuites), tabac, vêtements, alcool et même des instruments de musique (Palermo 1986).

II- L'impact du courant civilisateur : de la fin du le XIX^e siècle jusqu'aux années

1960

Vers la fin du XIX^e siècle la région du Chaco sort de son isolement. Rattrapés par le “courant civilisateur” les Wichí, comme tous les groupes autochtones du nord, se verront sérieusement affectés. Plusieurs facteurs ont contribué à bouleverser en peu de temps la vie des bandes jusque là autonomes, parmi lesquels l'occupation militaire, les plantations et raffineries de sucre, la guerre du Chaco, les missions anglicanes, le développement de l'élevage et l'exploitation forestière (Trinchero. 2000).

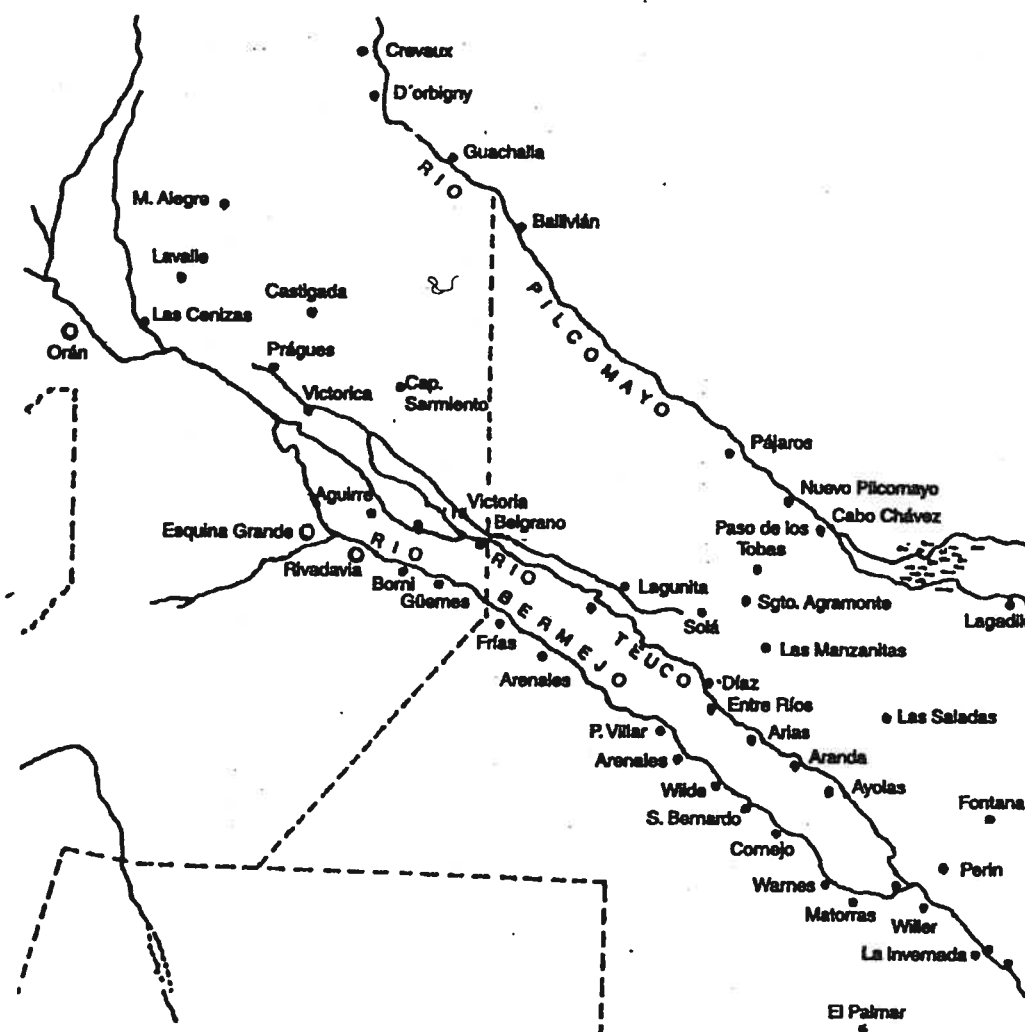
- La conquête et l'occupation militaire

Après les guerres d'indépendance dans les premières décennies du XIX^e siècle, et la consolidation de la Nation, l'État argentin, pour renforcer ses frontières avec le Paraguay, déclenche la campagne de “pacification” et l'occupation militaire des territoires du nord. La Pampa et la Patagonie d'abord, le Chaco ensuite, étaient considérés comme des “déserts”, c'est-à-dire comme des territoires qu'il fallait “ouvrir” à la civilisation et au progrès et qu'il fallait donc délivrer des “sauvages” qui y habitaient. La conquête du “désert” *chaqueño* se fait suivant le modèle déjà utilisé dans la conquête de l'ouest et du sud (Pampa et Patagonie) : entre 1878 et 1884 huit campagnes militaires poussent la ligne des fortins militaires déjà existante vers le nord sur le fleuve Bermejo, obligeant la majorité des groupes ethniques occupant ces zones à se replier vers le nord et l'ouest, ce qui exerce une grande pression sur les Mataco situés entre le Bermejo et le Pilcomayo (carte p.37).

La militarisation des relations interethniques et l'émergence des grandes chefferies intertribales répercutent en même temps sur l'organisation politique des bandes, obligées de se soumettre à une autorité qu'elles ne peuvent plus contrôler. Ces nouveaux chefs militaires,

organisés pour mener la résistance et capables d'unifier et mobiliser des bandes jusque là hostiles, deviennent vite la cible de l'armée : leur destruction est un des objectifs explicites des campagnes menées par les Argentins.

Encerclement de forts et fortins dans le Chaco Central



(Source : Luis Maria de la Cruz, 1989; tiré de Trincherro, 2000 : 135)

Selon Trincherro (*op.cit*) l'offensive militaire du Chaco appuie en même temps l'expansion capitaliste de certains secteurs de la bourgeoisie nationale qui commencent à s'intégrer au marché mondial. Ainsi les politiques de l'État dans les années qui ont suivi les

campagnes militaires et la libération du territoire visent la mise en place d'une importante infrastructure (voies ferrées, routes, ports fluviaux) pour l'incorporation de la région aux marchés d'outre mer . Parallèlement, la politique d'immigration a pour but, non seulement l'occupation des " terres vides " mais surtout la mise en valeur de ces territoires.

Cela explique que tout au long de la campagne militaire, deux tendances souvent contradictoires, s'affrontent quant au sort des autochtones : d'une part ces irréductibles sauvages sont vus comme un obstacle qu'il faut éliminer pour libérer les territoires; de l'autre, il constituent une main d'œuvre très en demande qu'il faut préserver dans des *reducciones* ou dans des missions.

- Les plantations de canne à sucre

Très peu nombreux sont les Indiens qui acceptent de rester confinés. Dans l'est du Chaco et au sud du Bermejo deux réductions regroupent de force des groupes Guaycurú et Mataco du sud , mais les peuples du Pilcomayo moyen sont épargnés.

Pendant les premières années d'occupation, l'armée assume la tâche de recruter la main d'œuvre pour les plantations de canne à sucre qui commencent à se développer dans les provinces de Salta et Jujuy et qui ont besoin de grands contingents de travailleurs saisonniers. Selon Iñigo Carrera (1982), l'armée assume le rôle d'organisateur du marché de travail des agro-industries des frontières; la méthodologie de recrutement et de discipline suit la logique de la corporation qui, considérant les autochtones comme une " armée ennemie ", les traite comme des prisonniers de guerre. Au cours de deux premières décennies du XX^e siècle, plus de 15.000 autochtones travaillent dans les plantations de canne à sucre pendant la période des récoltes (*zafra*), et tous les ans les propriétaires font appel à l'armée pour le recrutement des autochtones dispersés dans les territoires. Les récits sur les conditions de vie dans les

plantations sont nombreux et restent encore gravés dans la mémoire des autochtones aujourd'hui. Les conditions inhumaines de travail, l'exploitation, les maladies déciment d'importants contingents d'Indiens, surtout d'enfants, partis avec leurs familles.

Les groupes Wichí de l'extrême ouest du Chaco central sont parmi les premiers à être "pacifiés" et incorporés dans les raffineries de Salta. En 1911 la région comprise entre le Bermejo et le Pilcomayo –qui a très peu de valeur comme terres agricoles - restait par contre, largement encore entre les mains des Wichí, des Pilagá et des Toba de l'ouest.

La pression subie par l'avancée des militaires et des colons qui les confinent dans des îlots de plus en plus restreints et inhospitaliers oblige cependant ces groupes à s'employer dans les plantations comme seule alternative à l'affrontement avec l'armée et à la défaite certaine. De plus, dans un premier temps, le travail migratoire leur permet non seulement de se procurer armes et chevaux qu'ils considèrent essentiels pour leur autonomie, mais aussi de palier à des besoins de plus en plus pressants : la *zafra* coïncide surtout avec la saison de plus grande pénurie alimentaire (Gordillo 1992). Au début du XX^e siècle l'embauche se fait par l'intermédiaire des *capataces* (contre-maîtres) envoyés directement par les patrons des raffineries et des *lenguaraces* (« truchements » ou interprètes) wichí, qui commencent à prendre de plus en plus de pouvoir dans les bandes. Ces derniers, appelés aussi *capitanes* (« capitaines ») vont souvent entrer en conflit avec les caciques locaux.

Les migrations vers les plantations de sucre se poursuivent jusqu'aux années 1970 et ont un profond impact socioéconomique sur les Indiens : outre le contact avec les Blancs et les échanges sociaux avec d'autres groupes ethniques, les Wichí incorporent l'utilisation de vêtements occidentaux, de nouvelles nourritures comme la *yerba mate*, le sucre, les pâtes, le riz, la farine, le suif bovin. Ils y découvrent le magasin général, l'argent comme monnaie

d'échange, les notions d'accumulation et d'enrichissement. Dans les plantations ou en chemin, les autochtones achètent des armes à feu, des animaux, des selles, des articles en fer, des vêtements et d'autres produits, ce qui fait que les souvenirs de cette époque restent dans l'esprit des gens non seulement comme une période de souffrances mais aussi d'abondance (de la Cruz, *op.cit*:117). Le travail dans les plantations signifiera un de moyens de se procurer des produits devenus désormais indispensables.²³

- L'avancée des colons : le développement de l'élevage

Au cours des dernières années du XIX^e siècle, la politique nationale de colonisation et d'immigration ouvre la voie à de nombreux Européens et *criollos* qui s'installent à l'intérieur de la "frontière"²⁴ protégée par les fortins militaires, frontière qui sera de plus en plus poussée par différentes campagnes militaires qui avancent sur les terres autochtones.

De l'autre côté de la ligne de fortins, cependant, les régions "inexplorées" du Chaco central ne sont pas épargnées : en 1902 un groupe de colons mené par Domingo Astrada fonde la colonie Buenaventura dans le territoire de l'actuel département de Ramón Lista, Formosa²⁵ et

²³ Pour Trincherio et Gordillo (1992) les Wichí seront avec le temps, de plus en plus dépendants du travail dans les plantations et les activités de chasse pêche et de cueillette cessent d'être l'axe structurel de leur mode de production, devenant les facteurs de reproduction de la force de travail saisonnière, intégrée dans les circuits d'accumulation capitaliste. Selon ces auteurs, les autochtones du Chaco central ne constituent pas des prolétaires ou semi-prolétaires ruraux: le but de leur vente de travail saisonnière est d'obtenir des ressources qui contribuent à la reproduction de leur groupe domestique. Il n'en demeure pas moins que cette articulation convient au capitalisme agraire qui non seulement épargne le coût de la reproduction sociale de leur main d'œuvre pendant toute la saison morte, mais peut en plus, exercer des formes d'exploitation qui ne pourraient pas être supportables par des travailleurs prolétaires : a) la possibilité de payer des salaires inférieurs au coût biologique de reproduction (sur une base annuelle) et l'octroi de marchandises comme partie de leur paie, b) l'extraction d'une plus-value absolue par la prolongation systématique de leur journée de travail. Ces différentes formes d'exploitation permettent aux producteurs ruraux d'obtenir des "gains extraordinaires" (id 147-149).

²⁴ Comme pour l'ouest nord-américain, la "frontière" qui séparait le territoire effectivement sous juridiction de l'État et les territoires autochtones - quoique repoussée vers le nord -continua d'exister jusqu'à la dernière offensive militaire en 1911, lorsque la construction des voies ferrées reliant le port de Barranqueras (prov du Chaco) sur le fleuve Paraná à la province de Salta devait commencer à pénétrer les territoires autochtones. Plus tard le terme "frontière" se rapportait à la limite des terres sous production. (Ifígo Carrera 1982) Mais bien avant la conquête définitive, tout le territoire était considéré par la constitution comme "territoire national".

²⁵ Encore territoire national à l'époque. La démarcation de la frontière entre les provinces de Salta et Formosa sera

une partie de la province de Salta, introduisant en très peu d'années une importante quantité de bétail (bovin) dans la région.

L'arrivée des colons éleveurs a deux conséquences immédiates : a) une diminution substantielle d'animaux herbivores traditionnellement chassés par les autochtones et b) une occupation extensive du sol, ce qui implique non seulement d'importantes restrictions à la capacité de déplacement des bandes pour leur subsistance mais aussi l'appropriation des principales sources d'eau de la part de colons. (Trinchero, 2000 :227).

La friction interethnique augmente au fur et à mesure que les Wichí eux-mêmes ont recours au bétail comme moyen de se procurer de la nourriture et que les colons, face à l'augmentation de la demande en viande, cherchent de nouveaux territoires où pratiquer l'élevage extensif²⁶. En fait la recherche de nouvelles terres répond surtout au besoin de trouver de nouveaux pâturages : le surpâturage qui entraîne la disparition de grandes extensions de *pastizales*, couplé à la sécheresse saisonnière, laisse en très peu de temps le sol sans couverture végétale. Le surpâturage aura des conséquences majeures pour les *criollos* éleveurs dans la deuxième moitié du siècle. Ainsi dans le département de Rivadavia dans la province de Salta, à la frontière du département Ramón Lista, le stock de bétail bovin passe de 98.253 têtes en 1977 à 45.296 en 1983 et 36.396 en 1988 (source INDEC, cité par Trinchero *op.cit.* :233). Mal nourries, les vaches sont aussi de qualité très inférieure au bétail de la Pampa et la viande ne peut être vendue que sur le marché local, à très bas prix. L'appauvrissement croissant des *criollos* les mène à remplacer peu à peu les bovins par des caprins et des ovins pour l'autoconsommation ce qui n'a fait qu'empirer la situation, contribuant fortement à l'érosion et

faite en 1910. Le territoire de la colonie Buenaventura incluait du côté de la province de Salta les actuels lots fiscaux 14 et 55 (660.000 ha) qui sont aujourd'hui réclamés par les Wichí et d'autres groupes ethniques de la région.

²⁶ Au cours des années '30, avec la guerre du Chaco (entre la Bolivie et le Paraguay) la demande de viande –surtout pour le ravitaillement de l'armée paraguayenne– augmente considérablement.

à la désertification de vastes zones qui sont rapidement envahies par des arbustes et buissons stériles²⁷ (Trinchero *op.cit*).

L'industrie forestière

Aux problèmes liés au bétail s'ajoute l'intense déforestation du Chaco, initiée à partir de 1870 avec le développement de l'industrie forestière. La surexploitation du *quebracho colorado*, d'abord pour l'extraction de tannin –tant pour le marché intérieur qu'extérieur- plus tard pour la construction des voies ferrées, le chauffage au bois des locomotives, les piquets de clôture, les moulins des raffineries de sucre, et le charbon pour la consommation dans les grandes villes, vident les forêts du Chaco à un rythme effréné (Trinchero *op.cit*).

Dans la province de Formosa, la déforestation s'intensifie de 1900 à 1930 avec la construction de la ligne ferroviaire reliant la ville de Formosa à Embarcación (Salta) pour laquelle de nombreux Wichí sont recrutés comme main d'œuvre et très mal payés par le gouvernement national. Le gouvernement payait encore moins que les patrons des plantations et beaucoup de Wichí préféraient, malgré la distance, repartir vers les sucrières (de la Cruz, *op.cit*:117). Le chemin de fer traverse désormais le cœur des terres indiennes, coupant leur territoire en deux et plusieurs de ces petites gares se transformeront avec les années en villes, facilitant l'arrivée de nombreux colons. Cependant le département Ramón Lista, situé quelques kilomètres au nord de la ligne reste relativement épargné.

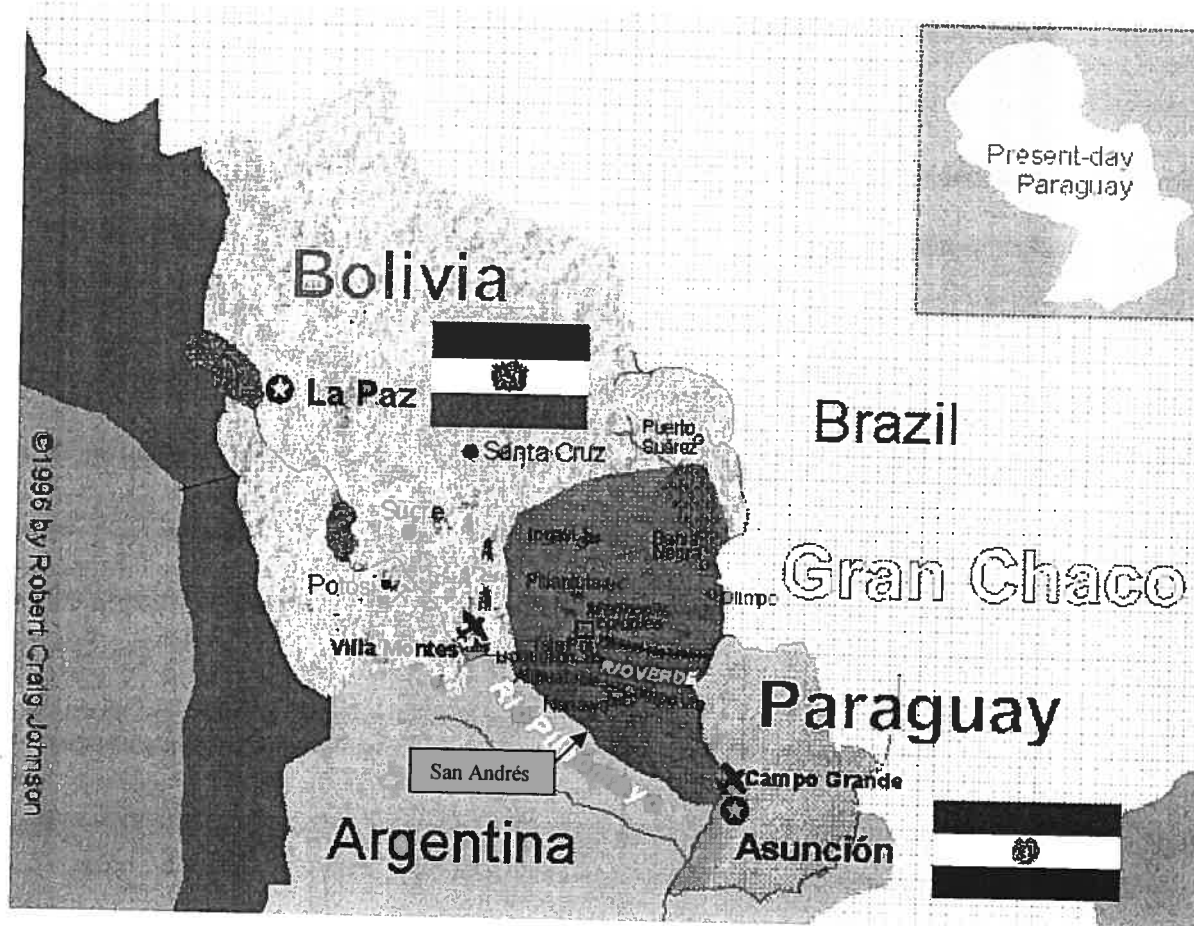
La guerre du Chaco (1932-1936)

En 1932 éclate la guerre du Chaco entre la Bolivie et le Paraguay. Cette guerre, motivée

²⁷ L'élevage de caprins commence aussi à être relativement répandu chez les Wichí . Mangeant l'herbe jusqu'à la racine et les petites pousses et plantes, les chèvres, mal adaptées à ce milieu ,contribuent fortement à la désertification et empêchent la reforestation naturelle (Menna).

par les rumeurs de grands dépôts de pétrole dans le Gran Chaco, est fomentée par les deux grandes compagnies pétrolières de l'époque. La Standard Oil Company instigue le gouvernement bolivien, qui cherche depuis toujours une voie d'accès vers l'Atlantique (par le fleuve Paraguay), à occuper les terres paraguayennes du Chaco, en assurant à la compagnie les droits de prospection et d'exploitation. Derrière le gouvernement du Paraguay, la Royal Dutch Shell fait la même pression pour occuper le Chaco bolivien. Cette guerre qui dure trois ans s'achève par une victoire du Paraguay ; la Bolivie perd une partie du Chaco septentrional. Elle a coûté la vie à environ quatre-vingt-dix mille hommes, dont beaucoup de Guarani. Le pétrole s'avéra inexistant.

La guerre du Chaco



(Source : www.arsmilitaris.org/publicazioni/chaco/chaco.htm, modifié)

La guerre du Chaco a un fort impact parmi les Mataco de Bolivie (Alvarsson:1988), et se répercute aussi du côté argentin : les Wichí qui habitent la rive nord du Pilcomayo se déplacent très vite vers le côté argentin, et perdent définitivement leurs territoires. La plupart d'entre eux s'installe dans la mission anglicane -déjà établie- de San Andrés au bord du Pilcomayo, dans la province de Formosa, tandis que d'autres groupes, surtout des *montaraces* (« broussards ») du nord, se réfugient dans la province de Salta., ainsi que de nombreux Chorote (de la Cruz, *op.cit* :26).

Ce repli a d'importantes conséquences socioéconomiques pour les autochtones d'Argentine. La considérable augmentation démographique dans les territoires déjà surpeuplés et surexploités du nord, provoquent de nombreux conflits avec les nouveaux venus. Dans la mission San Andrés, les conséquences, quelques années plus tard, de l'arrivée des gens venus de « l'autre côté », sont racontées par Alfonso Perez , (autochtone) :

« Je suis né en 1939 mais à San Andrés, la mission entasse les gens [qui] n'ont aucune aide; ils pêchent mais cela ne suffit pas à tout le monde . Ils sont mécontents parce qu' il y a des gens qui viennent de l'autre côté. Ils commencent à se battre (entran a pelear) . Ils font une clôture pour faire un jardin potager : leurs petits fruits, les autres les volent. En Septembre, lorsqu'il n'y a pas de pêche et il n'y a pas de fruits ils vont mariscar (cueillir et chasser dans la brousse) au Paraguay. En 1932 il y a la guerre [entre la Bolivie et le Paraguay] et là il est resté du plomb des projectiles , des récipients d'aluminium. Les anciens Wichí (antiguos) faisaient des récipients de boue (botijas de barro) (...) » (Alfonso Perez, 63 ans, Lote 8)²⁸

Aussi, la présence accrue des militaires dans toute la zone frontalière limite sérieusement la transhumance des bandes, empêchant surtout les groupes *montaraces* du côté argentin l'accès au Pilcomayo pendant la saison de pêche, ce qui a facilité dans les décennies suivantes la politique de sédentarisation définitive, propulsée par les organismes gouvernementaux, des groupes qui s'étaient concentrés autour des villes (de la Cruz, *op.cit*)

²⁸ Lorsque les Wichí parlent en espagnol, les temps des verbes sont utilisés presque toujours au présent. Certains

Les missions anglicanes

Avec l'expansion de l'industrie sucrière aux débuts du XX^e siècle, les raffineries de Jujuy et Salta se voient obligées d'améliorer les techniques de recrutement en s'assurant l'approvisionnement plus efficace et systématique de la main d'œuvre saisonnière²⁹. En 1909 les frères Leach, propriétaires anglais de *La Esperanza*, une des plus importantes raffineries de la province de Jujuy, s'entendent avec Wilfred Barbrooke Grubb de la South American Missionary Society et accordent avec lui de commencer une œuvre missionnaire avec les Indiens qui travaillent dans la plantation.

L'histoire de la South American Missionary Society (SAMS) mériterait un travail en soi et reste encore à écrire. Le seul récit plus ou moins systématisé est celui de Katherine Makower (1989) centré surtout autour du travail des missionnaires anglais. Ses débuts surtout ne manquent pas de pittoresque : Allen Gardiner, un capitaine anglais de la Royal Navy, ayant visité plusieurs ports dans sa jeunesse « devient conscient des besoins spirituels des Indiens d'Amérique du Sud » (Makower, 1989 :19) et tente de convaincre sans succès la London Missionary Society et plus tard la Church Missionary Society d'y établir des missions. En 1844, après avoir tenté pendant quelques années d'évangéliser les Zoulous d'Afrique du sud, il fonde sa propre mission, la Patagonian Mission, et se heurte à un autre revers parmi les Indiens de Patagonie (probablement des Mapuche). Entre 1845 et 1846 Gardiner se tourne vers la région du Chaco et entre en contact avec des groupes Mataco et Chiriguano de Bolivie. Sans

de ces verbes seront traduits au passé pour faciliter la lecture.

²⁹ A partir des années '20 la situation empire: l'industrie sucrière de Salta et Jujuy entre en concurrence avec la naissante industrie cotonnière de l'est de la province du Chaco pour la main d'œuvre -limitée- disponible dans la région. Sous une forte pression des producteurs de coton, les gouvernements national et provincial (Chaco) lancent deux décrets entre 1924 et 1927 interdisant l'embauche des indigènes en dehors de leurs territoires d'établissement, ce qui empêche le déplacement de nombreux Toba et Mocovies de l'est vers les provinces voisines.

appui ni du gouvernement bolivien, ni de sa propre société missionnaire, il concentre ses efforts avec quelques supporters, sur des autochtones de Terre de Feu (probablement des Ona) où en 1851, lui et ses six compagnons meurent congelés attendant des vivres qui tardent à arriver. Ces morts cependant déclenchent un vif émoi en Angleterre et auront comme conséquence la création, en 1864, de la South American Missionary Society (SAMS) pour continuer l'œuvre de Gardiner en Amérique du Sud. Celle-ci, partant d'une base dans les îles Malouines, finit par installer des missions, non seulement en Terre de Feu, mais aussi chez les Mapuche dans le sud du Chili et en Patagonie. Ce ne sera qu'après 1886 que la société se tournera aussi vers le Chaco, mais cette fois, du côté Paraguayen (Makower, 1989 :19-22).

À cette époque, le Paraguay, à peine sortie d'une guerre dévastatrice de cinq ans contre les forces alliées de l'Argentine, du Brésil et de l'Uruguay, était pratiquement en vente : toutes les terres à l'ouest de la rivière Paraguay jusqu'à la rivière Pilcomayo étaient mises sur le marché boursier de Londres et achetées par des spéculateurs qui bientôt les revendraient aux futurs colons. Cette terre était peuplée par de nombreux groupes autochtones et il fallait sans doute « faire quelque chose ». Ce sera le consul anglais à Asunción, encouragé par le gouvernement du Paraguay, à contacter la SAMS pour les inviter à établir des missions dans la région. En 1889, Barbrook Grubb prendra la relève de Adolfo Henricksen, un agent de la British and Foreign Bible Society qui avait établi une première mission, trois ans auparavant, sur des terres appartenant à la Anglo-Paraguayan Land Company, à une soixantaine de kilomètres au nord de Concepción.

A partir de cette mission, Barbrook Grubb, secondé par Richard Hunt et Andrew Pride, établissent plusieurs stations vers l'ouest, travaillant surtout avec les Enxet et quelques groupes Suhin (Lengua) de la marge nord du Pilcomayo, avec un tel succès que le gouvernement du

Paraguay discernera à Barbrooke Grubb le titre de *Pacificador de los Indios* (« Pacificateur des Indiens ») « *as a recognition of his services in so pacifying the Lengua Indians as to make it safe for large owners to stock their land and to employ mission-trained Indians on their « estancias » alongside with Paragayan « peones »* (SAMM 1911b : 5)³⁰.

Les plans d'évangélisation de Barbrooke Grubb ne s'arrêtaient cependant pas uniquement au Paraguay. Son but était en effet grandiose. C'est à partir de la première mission implantée en Argentine en 1911 qu'il comptait évangéliser l'ensemble des Indiens du Gran Chaco : ... *[the] ultimate object is to evangelize the whole Indian element in the territory known as the Gran Chaco , which is divided among the Republics of Argentina, Bolivia and Paraguay »* (SAMM 1913 :123) . Pour arriver à ces fins, il comptait fonder une chaîne de sept missions allant des Andes au Paraguay établissant la jonction avec les missions déjà établies dans ce pays « *The proposed Missions are these : Argentine Chaco (Indian Reservation) . On the Bolivian Pilcomayo. On the River Parapiti. Quichua Hill Tribes. On the Suhin and Lengua Frontiers. At San Pedro de Jujuy. Paraguayan Chaco »* (SAMS Report, 1912-13 :67). Le manque de fonds et l'éclatement de la première guerre mondiale arrêterent l'étendue de ses plans.

En 1909 B. Grubb saisit l'opportunité offerte par les frères Leach pour s'établir en Argentine: « *The government, as well as private firms, now realize that the Indians are a valuable asset to the labour supply, competition being very keen to secure their services, and endeavours are even now being made to settle them upon reservations, where they can be more easily governed and where the missionary could have a permanent station and brilliant prospects of evangelization »* (SAMM 1913 :124). Deux ans plus tard arrivaient les premiers missionnaires anglicans, dont Richard Hunt³¹ qui fait un relevé des différents groupes ethniques

³⁰ South American Mission Magazine (SAMM).

³¹ Richard Hunt, un remarquable linguiste, sera le premier à systématiser et élaborer une grammaire de la langue Wichí, ce qui servira comme outil d'apprentissage pour tous les futurs missionnaires, ainsi qu'à la traduction du

et linguistiques présents dans la plantation, et commence à travailler avec les Toba et les Wichí.

En 1914, les frères Leach leur vendent un vaste terrain sur la rivière Bermejo près de Embarcación, dans la province de Salta, pour y établir une mission permanente. *Algarrobal* - plus tard nommé *Misión Chaqueña*- devient vite un lieu de passage de nombreux Indiens qui se rendent chaque année aux plantations. Cette mission sera bientôt suivie par d'autres: entre 1927 et 1944 huit missions seront établies à travers toute la région du Chaco centre-occidental regroupant autour d'elles différents groupes ethniques dans ce que sera appelé depuis des "communautés autochtones"³². Trois d'entre elles se trouvent à l'ouest de la province de Formosa, dont deux, *Selva San Andrés* et *Misión El Toba*, sur les berges du Pilcomayo, travaillent avec les Wichí, les Pilagá et les Toba. La terre sur laquelle s'établit San Andrés est une donation de J.I. Miller, un Américain qui avait acheté des terres dans la zone et qui, comme d'autres colons américains, avait vu l'œuvre que les missionnaires avaient accomplie au Paraguay et tenait à avoir une mission parmi les Indiens vivant près de leur colonie (SAMM 1928 : 38-41).

Les missionnaires comprennent très bien l'intérêt du gouvernement et des entreprises privées pour pacifier les autochtones, "(...) *rapid industrial progress of the semi-tropical districts requires more and more cheap and abundant supply of labour suited to the climatic conditions. Self interest therefore is at last stepping in to protect and legalize the aborigines, and therefore, indirectly to assist missionary enterprise among them* " (SAMM,1911:10). Il serait cependant trop simpliste de réduire leur projet à celui des propriétaires des plantations. Les missionnaires ont leur propre programme lié à leurs profondes convictions et idéaux: pour

lecture et écriture dans les écoles missionnaires.

³² Misión Selva San Andrés (Formosa): 1926; El Toba (Formosa): 1930; San Patricio (Salta): 1933; Pozo Yacaré (Formosa): 1930; Santa María (Salta): 1938; Misión La Paz (Salta) 1944. Misión Pilagá (Formosa), fondée en

eux, il s'agit de protéger, de "civiliser", de faire des Indiens des citoyens avec des droits et des devoirs, de les éduquer et leur inculquer "le respect de la vie et de la propriété", de les habituer à une "discipline" pour que *"they might be fit, when the time came, to meet the clash with modern civilization (sic) (...) In a word, we aimed at preparing them to become a self supporting and law abiding peasantry"* (SAMM1930 b:7), le tout à travers une solide éducation morale chrétienne

Il est intéressant de faire le lien entre le programme des missionnaires de la South American Missionary Society en Amérique du Sud et celui, presque identique, de la London Missionary Society décrite par Comaroff et Comaroff (1992) chez les Tswana en Afrique du Sud au XIX^e siècle. En Argentine ce programme entre parfois en contradiction avec celui des patrons des sucrières: les longs mois passés dans les plantations freinent leurs efforts d'évangélisation et d'éducation et certains projets réalisés à l'intérieur des missions visent à retenir les Indiens - surtout les enfants- chez eux.

Le regroupement de la population finit toutefois par remplir deux fonctions : d'une part la diminution des conflits territoriaux avec les *criollos* installés dans la région et de l'autre la minimisation des coûts de recrutement et de reproduction de la main d'œuvre pour les plantations. (Trinchero 2000)

Le succès des anglicans auprès des Wichí s'explique surtout par le fait qu'ils constituent le dernier rempart que les autochtones trouvent face aux hostilités de l'armée et des *criollos*. La protection des missions représente sans aucun doute pour les Wichí la seule voie face à l'extermination. Alfonso Perez raconte à propos de Selva San Andrés :

Les évangélistes sont arrivés en 1920. Mes parents racontent que la première fois sont venus des gens rouges, les cheveux, la peau rouge, les yeux ressemblaient à des michis (chats). Ce qui était étrange c'est qu'ils parlaient notre langue. Le premier fut Alfred Leake, un

autre Collin Smith. Ils venaient en sulky, ils avaient été à Algarrobal, à Salta sur les rives du Bermejo (...) Ils savaient parler le Wichí. D'abord il faut savoir comment ils parlent. Ils ont commencé à enseigner comment faire des toits, des planches, l'église, quelle église ! Ils ont donné un peu de paie aux gens pour qu'ils amènent du bois sur les épaules, des cadres, des portes, des tôles . Une fois l'église [construite] ils ont donné avis à toute la population, qu'il est beau de savoir de Dieu. Les Blancs n'arrêtaient pas d'attaquer les tolderias (campements), de tuer, alors ils entendent qu'il y a un monsieur qui [les] défend. Mes parents, mes grands-parents sont allés écouter ce que c'était (Alfonso Perez, 63 ans, Lote 8, 27/7/02)

Outre l'église, les missionnaires construisent généralement une école, une infirmerie, un magasin ainsi que des maisons pour eux-mêmes. Ils organisent des jardins potagers, des ateliers de menuiserie, récompensent en argent les autochtones qui travaillent dans les missions, et introduisent la notion d'épargne avec la création d'une "banque" (SAMM 1916: 46). Les propriétés des missions sont clôturées. Dans les écoles, les enfants apprennent à lire et à écrire en Wichí à partir des textes -uniquement religieux- traduits par les missionnaires (SAMM1930c: 42).

Comme stratégie de recrutement mais aussi pour pallier au manque de personnel missionnaire, les Anglais doivent former des évangélistes (prédicateurs laïcs) autochtones itinérants, chargés de préparer les Indiens à recevoir le baptême. Ceux-ci auront une grande influence parmi leurs gens et joueront un rôle crucial dans la propagation du message anglican dans les campements (*tolderias*) Wichí éloignés .

L'impact des missions sur la vie des autochtones est considérable. Les bandes se sédentarisent. Si dans un premier moment plusieurs d'entre elles se concentrent autour des missions, la plupart se fixent parfois en groupes dans des établissements le long de la rivière Pilcomayo, ce qui libère encore plus l'espace auparavant occupé, facilitant la pénétration des *criollos* éleveurs. Avec l'évangélisation, les affrontement sporadiques avec les Toba et Chulupies voisins cessent définitivement, les rituels ainsi que les grandes fêtes "orgiastiques"

de l'été et le *K'atinaj*, (danses nocturnes organisées entre les hommes et les femmes qui ont comme but les rencontres sexuelles) sont strictement interdits et les missionnaires, ayant établi des postes sanitaires, persécutent systématiquement les *Jayawú*, les shamans, qui ont toujours eu le rôle de guérisseurs chez les autochtones et qui jouissaient d'un prestige considérable.³³

L'organisation politique centrée autour du chef-chaman-guerrier se transforme radicalement. Avec les migrations aux plantations et les missions, de nouveaux leaders surgissent, élus non pour leur valeur guerrière ou leur pouvoir, mais pour leur capacité de parler l'espagnol et de négocier avec le Blanc. Finalement les bandes perdent leur rôle comme unités d'organisation des activités productives en faveur des familles étendues. Même si elle reste importante, la redistribution réciprocaire entre les différentes familles élargies fait place à une redistribution à l'intérieur de chaque famille ce qui suscite des tensions nouvelles puisqu'elle permet à certaines familles une plus grande accumulation de richesses (Gordillo 1992).

Les rapides changements survenus dans leurs vies, la persécution systématique aux *Jayawú*, le déplacement des *nyat* (chefs) autour desquels s'organisaient les bandes, et le contrôle sur certaines pratiques que les missionnaires trouvent inacceptables, provoquent des nombreuses résistances chez les autochtones. Métraux (1967) signale, lors de son séjour chez les Mataco au cours des années '30, un nombre élevé de suicides, surtout chez les jeunes, et avançait l'hypothèse d'un possible lien avec leur vie dans les missions. Aussi, pour se soustraire au contrôle des missions et renouer avec certains aspects de leur vie traditionnelle, beaucoup d'entre eux ont recours à de longs séjours dans le *monte*, ou reprennent leurs activités

³³ L'affrontement entre les « médecins chrétiens » et les « sorciers » étaient constants : *"The Christian doctor is in every way a contrast to the native witch-doctor; the one is out to really help and cure (...) while the latter is greatly troubled about the fee and about his reputation and takes a mental look round for some excuse if the sick person gets worse or dies. The sorcerer is not to be despised for he has some real knowledge and genuine cures (...). His real power, however is in the occult, his pretence at predicting the future and his prognostication of dire events to follow on disobedience to his commands and methods. Quietly, but certainly, the Christian doctor breaks the power of the witch doctor, and casts out the spirit of evil that terrorizes the crowd (...) The witch-doctor may not say much*

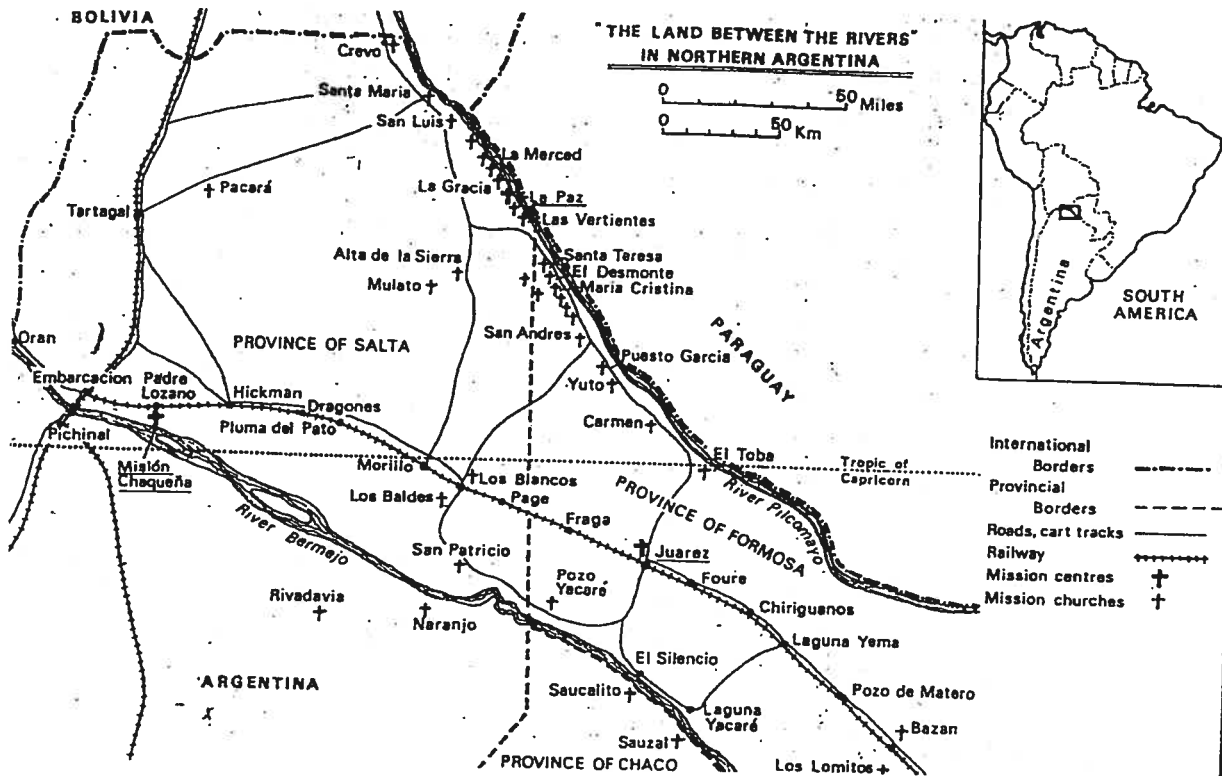
lors des mois passés dans les plantations, loin des yeux des pasteurs (Trinchero, *op.cit*). La conversion au christianisme des Wichí du Pilcomayo s'avère d'ailleurs plus difficile que prévu pour les missionnaires, comme le témoignent les articles provenant de Selva San Andrés, et parus dans la SAMM de l'époque. Les missionnaires se plaignent des constants « retours à la vie de péché » même de ceux qui avaient déjà été baptisés, des reprises des fêtes nocturnes, des beuveries, du recours aux chamans.

Malgré les résistances, les années d'interaction avec les missionnaires laissent des traces durables. Dans le chapitre "*The Colonization of consciousness*" John et Jean Comaroff (1992) montrent, à propos des Tswana de l'Afrique du Sud, comment les missionaries, "*set about the task of "civilizing" the native by remaking his person and his context, by reconstructing his habit and his habitus, by taking back the savage mind from Satan, who had emptied it of all traces of spirituality and reason. Most of all, however, they wished to establish a viable peasantry (...) tied at once to the soil and to an ethos of universal commerce*" (: 238). Plus que le message évangélique en soi, c'est à partir des pratiques de la vie quotidienne que le monde commence à être perçu et pratiqué autrement. La désacralisation du monde à travers la séparation en compartiments des activités quotidiennes, (école, église, magasin, poste sanitaire, chacun avec leurs domaines distincts) (Miller 1970), l'apparition des clôtures délimitant les *propriétés* des missions, les notions de temps, d'hygiène, de travail, etc., c'est autant par l'organisation de la vie quotidienne que par le dressage des corps (Foucault, 1975) que l'Occident, de façon en partie inconsciente, impose son hégémonie³⁴.

but he bears his fellow practitioner no love, and may even fight the matter out". (SAMM, 1930d:19)

³⁴Je retiens le concept d'hégémonie telle qu'élaborée par Comaroff et Comaroff (1991). Ces auteurs reprennent les termes d'idéologie et de hégémonie comme étant les deux formes de pouvoir inhérents à toute culture. L'idéologie est la forme active, "agissante", le pouvoir direct et conscient; l'hégémonie est le pouvoir incorporé, inconscient, internalisé. Tandis que les pratiques, les symboles et les représentations du premier sont explicites et peuvent être articulés comme une "vision du monde", ceux du second relèvent de l'axiomatique, du "sens commun" de ce qui va de soi et qui fait partie de l'ordre naturel des choses, donc rarement mis en cause. . Le premier peut être perçu

Missions anglicanes, circa 1960



(Source : archives South American Missionary Society)

comme une affaire d'opinion ou d'intérêt, donc contestable. le second. est non négociable, au-delà de toute contestation

Pour les Comaroff, idéologie et hégémonie forment en fait les deux pôles d'un même continuum : l'hégémonie serait la partie de la vision du monde qui a été internalisée et, devenu axiomatique, n'apparaît plus comme une idéologie. Et encore : ce que l'hégémonie est à l'idéologie est jusqu'à un certain point ce que la forme est au contenu; elle serait la partie plus "structurante" ou en termes linguistiques, ce que la grammaire est au contenu du langage. La façon dont cette internalisation s'effectue dépend de circonstances historiques

Cependant si le pouvoir hégémonique repose sur ce qu'il tait, ce qu'il empêche d'être dit et pensé il n'est jamais total. Une forme hégémonique ne remplace jamais totalement une hégémonie antérieure et demeure toujours potentiellement susceptible d'être remise en cause: si ce qui fait partie de l'idéologie peut avec le temps et la répétition devenir hégémonique, ce qui est hégémonique peut être déstabilisé et entrer dans le domaine de la contestation, donc modifié. C'est dans l'espace entre ces deux pôles, entre ce qui est devenu inconscient et ce qui est conscient que se forment, se transforment et se contestent les hégémonies.

La reconstruction de la personne ne peut cependant avoir lieu qu'en construisant d'abord la figure du "sauvage" (être primitif, ignorant, irrationnel et amoral), image négative qui sera renvoyée sans cesse aux Wichí et qui finira par être incorporée par les autochtones eux-mêmes. Beaucoup de Wichí éduqués dans les missions anglicanes conservent encore de nos jours les idéaux de " progrès " tels que l'entendaient les missionnaires.

III Les années de transition : 1960-1980

- La fin de la *zafra* et le début des projets de développement :

Malgré les efforts des missionnaires pour mettre en place une agriculture de subsistance, elle reste très limitée, notamment à cause du climat et de l'environnement : les activités de chasse, de pêche et de cueillette demeurent essentielles pour la reproduction de la vie des Wichí, ainsi que le départ vers les plantations pour se procurer des biens, devenus désormais nécessaires, auxquels ils ne pourraient pas accéder autrement.

Ce modèle reste relativement stable jusqu'au début des années '60, au moment où les grandes plantations de sucre commencent à se mécaniser, et cessent d'employer les autochtones des provinces de Formosa et Chaco, mettant fin à un processus qui perdura pendant plus de 70 ans . Les Wichí du Pilcomayo se voient, du coup, dépendants, une fois de plus, exclusivement des produits du *monte*, désormais restreint et surtout dévasté par les effets de l'élevage extensif pratiqué par les *criollos* (Trinchero, *op.cit.*).

La pêche commence à prendre dès lors un poids plus important dans le régime familial mais aussi, c'est à partir de ce moment que les activités de pêche et de chasse se mercantilisent. Des camions provenant de Salta et de la Bolivie achètent les surplus de poissons pendant toute la saison, en parcourant les différentes localités de la berge du Pilcomayo, mais ces incursions

ne sont pas régulières. La chasse par contre fournit deux types de produits : les peaux et les animaux vivants qui sont vendus aux *bolicheros* (commerçants) locaux.³⁵

Au milieu des années '60 une intensification de l'exploitation forestière pour la fabrication des poteaux de *quebracho colorado*, du charbon végétal et des traverses de chemin de fer, ouvre de nouvelles possibilités d'embauche dans la région. Pendant les années 70, les Wichí, restés sans travail dans les industries sucrières, se tournent eux-mêmes vers l'exploitation de bois pour les grossistes de la ville de Ingeniero Juarez : au cours des premières années de la décennie, plus de 400.000 troncs de quebracho furent extraits dans le seul département de Ramón Lista (Menna, *op.cit* :75).

Toutefois ce sera la nouvelle agro-industrie de haricots (*phaseolus spp*) qui canaliserà à partir des années '70 une grande partie de la main d'œuvre saisonnière Wichí. En rapide expansion, cette nouvelle industrie agricole occupe des terres tout au long d'une frange traversant les provinces de Santiago del Estero, Tucumán, Salta et Jujuy, continuant son développement vers les nord. Si au début les travailleurs étaient recrutés parmi les *criollos* locaux, au fur et à mesure que de nouvelles plantations se développent dans le nord, les autochtones du Chaco central sont une fois de plus sollicités (Trinchero, *op.cit.*).

Cependant, après la mécanisation de la *zafra*, l'accès au marché de travail devient irrégulier et face à la détérioration croissante de l'environnement, l'Église anglicane, dans un nouvel élan, organise d'importants programmes de développement pour venir en aide au Wichí. Les missions anglicanes (qui dans les décennies précédentes commençaient à s'essouffler par manque de fonds et de vocations), reçoivent dans les années '60 un nouveau souffle de vie : les idées progressistes et Tiers-mondistes présentes partout dans le monde

³⁵ Les animaux les plus prisés sont : l'iguane pour la peau (l'Argentine est un des principaux exportateurs de peaux d'iguane), et le perroquet parleur (*Amazonia aestiva*), capturé vivant et aussi destiné à l'exportation (Trinchero, 2000 : 256).

répercutent sur les Églises protestantes, et l'Amérique du Sud, avec ses masses de déshérités, est vue comme prioritaire pour toute œuvre évangélique et sociale. Les anglicans du Chaco reçoivent 40 nouveaux missionnaires (Makower *op.cit*:135) et un nouveau plan d'action : désormais tout le travail se fait à partir de trois centres : Ingeniero Juárez (prov. de Formosa), Misión Chaqueña et Misión La Paz (province de Salta) où s'organisent différents cours de perfectionnement (infirmiers, sages-femmes) et à partir desquels on visite les communautés anglicanes déjà établies.

En 1966 avec l'avènement d'un nouveau gouvernement militaire (coup d'État du Gral. Onganía), l'État argentin met en place une série de " Programmes intégraux de développement communautaire autochtone " (PIDCA) dans le cadre du " Plan de Développement et de Sécurité " de la nouvelle politique nationale. La sécurité (interne et frontalière) passe désormais par le développement social et économique des communautés. Les fonds dégagés par l'État à ses fins sont octroyés aux représentants des organismes déjà travaillant sur place dans le domaine social et gérés par eux (Carrasco, 1991 :111). En fait, jusqu'en 1983, les politiques indigénistes de l'État argentin alternent entre le projet intégrationniste calqué sur l'indigénisme officiel mexicain et, lors des périodes de gouvernement militaire, traitent la question indigène comme un problème de défense ou de sécurité interne ou externe. Le gouvernement de Onganía (1966-1970), inspiré des tendances développementalistes des gouvernements civils antérieurs³⁶, combine ces deux tendances avec le but de " *a) promouvoir le peuplement et le développement social dans les zones frontalières; b) promouvoir le développement de petites communautés dans les zones marginales et les zones en dépression (économique); c) (...) parvenir à l'intégration de l'autochtone, comme un citoyen de plus, avec tous les droits et garanties* " (Serbin, 1981: 416)

Au début des années '70, aidés par des ONG chrétiennes³⁷ et appuyés par le gouvernement argentin, les missionnaires anglicans mettent en œuvre un vaste programme, *Iniciativa Cristiana*, qui inclut des projets de coopératives agricoles -combinant agriculture de subsistance et commerciale - pour la mise en vente des produits sur les marchés des villes proches; le développement d'ateliers de menuiserie, l'achat de nouvelles terres ainsi que la poursuite et le développement du travail déjà amorcé dans le domaine de la santé, de l'éducation et de la pastorale. La plupart des projets finissent en échec : les coûteux systèmes d'irrigation requis, combiné aux faibles rendements et aux prix élevés de transport, rendent peu viable toute possibilité de développement agricole dans la zone. Le coup de grâce arrive avec le début des grandes inondations à la fin de la décennie et, en 1982, avec la guerre des Malouines. Beaucoup de missionnaires anglais quittent alors le pays laissant l'Église locale aux mains des Argentins et des pasteurs autochtones : depuis la fin des années '60, 35 pasteurs autochtones avaient déjà été ordonnés et le premier évêque Wichí, Mario Muriño, avait été consacré. Tous les autochtones, sauf l'évêque qui reçoit un salaire du diocèse, travaillent *ad honorem* (Anglican Diocese, 1976:1, cité par Wright, 1983).

Les anglicans ne sont pas le seul groupe protestant présent dans la région du Chaco. Dès les années '40 d'autres dénominations, surtout pentecôtistes, commencent à avoir une grande influence, notamment chez les Toba de l'est de Formosa et de la province du Chaco³⁸. Ce ne sera toutefois qu'à partir des années 90 que ces groupes commencent à pénétrer dans le

³⁶ Arturo Frondizi (1958-62); José Maria Guido (1962-63); Arturo Illia (1963-66)

³⁷ Les différents projets de développement sont financés par Christian Aid, Oxfam, Tear Fund, SAMS et le gouvernement argentin (Makower 1989 :161-163)

³⁸ Les Toba de l'est, aidés par des missionnaires mennonites qui veulent les éloigner de l'influence des premiers pentecôtistes américains -notamment du missionnaire John Lager soutenu par L'Église du Dieu Pentecôtiste (*Iglesia del Dios Pentecostal*) fondent en 1961 leur propre Église : l'Église Évangélique Unie (*Iglesia Evangélica Unida*). L'IEU est une Église complètement autochtone et autonome où se mélangent des éléments pentecôtistes avec des éléments shamaniques. La naissance et l'évolution de cette Église est bien documentée par Miller (1979) et par Wright (1988,1992).

département de Ramón Lista , constituant une réelle menace pour l'anglicanisme, leur approche du sacré et leurs séances de guérison ayant un fort pouvoir d'attraction chez les Wichí. À l'heure actuelle, les pentecôtistes (*Asamblea de Dios*), l'Église Évangélique Unie (Toba) -de plus en plus populaire - ainsi que d'autres groupes comme les Nazaréens et des Églises coréennes sont surtout présents à l'est du département; la zone nord-ouest étant encore assez isolée donc plus anglicane.

- L'arrivée des catholiques et les premières organisations Indiennes

Parallèlement, au début des années '70 les premiers groupes catholiques, inspirés par la Théologie de la libération et les idées issues de la rencontre des évêques à Medellin (1968) arrivent dans le département Ramón Lista. Après le concile Vatican II (1962-65) une partie importante de l'Église catholique en Amérique Latine avait été profondément transformée; les catholiques sont appelés à combattre les injustices sociales, à s'engager activement du côté des pauvres, à libérer les peuples opprimés, remplissant ainsi leur responsabilité historique qui serait basée sur le « vrai » message des Évangiles. En Argentine le Mouvement des prêtres pour le Tiers Monde (*Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*), s'organise en 1968 avec la participation d'environ 400 prêtres. Deux ans plus tard surgit la première *pastoral de villas* (Mercedes Moyano, 1981) ainsi que d'autres organisations en milieu rurale à l'instar des Communautés ecclésiales de base (CEB) prônées par Medellin et déjà fortement répandues à travers le Brésil. L'idée est de travailler pour et avec les plus démunis (une sorte de " pastorale organique ") en évitant tout prosélytisme direct.

Dans ces mêmes années, l'émergence de mouvement indianistes dans le Cône Sud, amorcé dès le milieu des années soixante, commence à prendre forme à travers la formation des premières organisations indigènes modernes. En Argentine, la première organisation, créée en

1968, (*Centro Indígena*) regroupe des étudiants, des employés et des professionnels d'origine indienne qui avaient migré à Buenos Aires. Elle deviendra, à partir de 1970, la *Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas de la Republica Argentina* (CCIIRA) dont le but est de revitaliser la conscience ethnique des groupes autochtones argentins et d'appuyer leurs revendications d'ordre culturel. Si dans un premier moment la CCIIRA a une idéologie nettement culturaliste, après le Premier Parlement Indigène National qui a lieu en 1972 dans la province de Neuquén, un secteur plus radical émerge avec des revendications d'ordre économique et politique plus importantes. Parallèlement, dans le milieu rural, le travail de conscientisation et d'organisation populaire des groupes chrétiens progressistes -notamment en milieu autochtone- commence à porter ses fruits : à partir des Congrès indiens de Tartagal et Zapala en 1969, beaucoup d'Indiens commencent à questionner les politiques indigénistes des organismes provinciaux en rapport avec les intérêts des oligarchies locales, dénoncées par un leadership autochtone formé dans les séminaires de groupes chrétiens de base. Plusieurs fédérations Indiennes régionales apparaissent à ce moment avec une idéologie « ethnopolitique » propre, plus centrée autour de leurs intérêts en tant que groupes ethniques distinctes, mais encore très liées aux organisations agraires (Serbín *op.cit* : 416-419). Parmi celles-ci, la *Federación Indígena del Chaco* (Fédération Indigène du Chaco) créée en 1972 regroupe des Toba, des Mocoví et des Wichí.

En 1974 se réunit au Paraguay le premier Parlement Indien du cône Sud (*Parlamento Indio del Cono Sur*) -avec la participation, entre autres, de groupes wichí d'Argentine- où les autochtones dénoncent *l'ethnocide* et posent les bases de toutes les revendications futures: restitution des terres sous forme de propriété communale, existence légale des communautés, autogestion, fin à la discrimination laborale, droit à l'assistance de l'État dans le développement économique des communautés, droit à l'éducation bilingue, respect de leur

culture, création des postes sanitaires, formation de personnel sanitaire autochtone etc.

A partir de 1974 la répression des organisations populaires initiée par les forces policières et para-policières du troisième gouvernement de Juan Domingo Perón (1973-74), accentuée après sa mort par celui de sa femme Isabelita, provoque la dissolution (souvent violente) de plusieurs fédérations, de coopératives agricoles et le repli général du mouvement indien. (Serbín, *op.cit*). Un an plus tard, (mars 1976) le coup d'État du général Videla et les années du “ *Proceso de Reconstrucción Nacional* ” qui suivent mettent fin à toute revendication et mouvement populaire à travers une répression sauvage, sans précédents dans l'histoire du pays³⁹.

Dans le département de Ramón Lista, les catholiques réussissent toutefois à organiser, en pleine période militaire (1976-1983), une coopérative pour l'extraction et vente de bois d'œuvre, complètement autonome et autogérée (avec participation des autochtones), qui procure du travail à beaucoup de Wichí jusqu'en 1984; la baisse des prix suite à la saturation du marché entraîne alors la fermeture de la coopérative. À côté des activités productives, la coopérative s'occupait aussi de l'action sociale, prise en charge notamment par un groupe de religieuses (devenues par la suite laïques)⁴⁰ qui organisent des cours de formation dans les domaines de la santé et de l'éducation et qui joueront par la suite un rôle crucial dans le développement du département. Extrêmement actifs, ces groupes catholiques appuieront les indigènes dans la lutte pour les terres, l'obtention des écoles et hôpitaux, la promulgation de la

³⁹ Une des organisations indiennes qui restent est l'AIRA (*Asociacion Indígena de la República Argentina*), constituée en 1975, qui, en prenant ses distances autant des partis politiques de gauche que de droite, accuse les uns comme les autres de vouloir manipuler le mouvement indien dans le cadre de conceptions éminemment “hispanistes et économicistes” (Serbín, 1981 :430). Ce virage culturaliste permet à l'AIRA de continuer à être active et d'assurer la présence des Indiens argentins dans les forums internationaux, tissant des liens avec de nombreuses autres organisations du continent.

⁴⁰ Les religieuses ainsi que quelques séminaristes s'éloigneront définitivement de l'Église catholique officielle quelques années plus tard avec le virage pris par Jean Paul II contre la “politisation” des Églises tiers-mondistes, mais restent profondément engagés auprès des Wichí. Dans le département cependant on continue à les appeler *las monjitas* ou *las hermanas* (“les sœurs”).

loi sur les autochtones (*Ley Integral del Aborigen*), l'acceptation des MEMA (Instituteurs bilingues Wichí) et des Agents Sanitaires. Mais c'est aussi à travers les assemblées et les cours de la coopérative que s'effectue le travail de conscientisation plus important: on y parle d'organisation, d'union, de participation, de l'importance des terres, des écoles, de la santé, de la lutte en commune pour obtenir ce dont ils ont besoin (Menna, *op.cit*)

Malgré les idées progressistes qu'ils partagent avec les missions anglicanes, avec qui ils travaillent souvent en collaboration jusqu'à leur départ en 1982, les catholiques ont une idéologie et un projet bien différents de celles-ci. Si les premiers visent surtout l'intégration des Wichí à travers un programme modernisateur, les seconds mettent l'accent sur leur autonomie politique à partir de la sauvegarde culturelle. Restés désormais seuls⁴¹, les catholiques joueront un rôle crucial dans les années qui suivent, au moment où plusieurs facteurs se combinent pour changer significativement la physionomie de la région et la situation de toutes les communautés du Pilcomayo.

IV – Les grands changements : Les années 1980-2000

- Les inondations :

Comme nous l'avons mentionné plus haut, à partir de la fin des années '70 une série d'inondations - phénomène chronique de la zone mais avec lequel les populations autochtones avaient su traditionnellement composer- acquiert un caractère dévastateur. Les débordements du Pilcomayo en 1982-83 et 1989 et les changements des cours d'eau obligent toutes les communautés établies sur les berges de la rivière à se relocaliser vers l'intérieur des terres.

⁴¹Partis lors de la guerre des Malouines, plusieurs missionnaires anglicans reviendront en Argentine à la fin du conflit mais s'installeront surtout dans les missions de la province de Salta. Ils travailleront souvent avec des organisations catholiques, comme la « pastorale autochtone » catholique ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborigen).

Essayant malgré tout de se maintenir au bord de l'eau et près des autres communautés, elles reculent en ligne selon l'avancée du marais (*bañado*), déménageant parfois jusqu'à quatre fois. Ce repli donne lieu à deux options d'occupation et d'établissement dans le territoire : certaines communautés vont se regrouper pour former des villages, abandonnant presque entièrement l'exploitation des ressources du *monte* et augmentant leur dépendance vis-à-vis de l'État et du marché de travail . D'autres se disperseront en communautés isolées de type plus traditionnel, en maintenant un espace optimal entre elles, chacune avec leurs propres territoires d'où ils puisent une partie de leurs moyens de subsistance. Toutefois, avec les déplacements, les communautés perdent l'accès direct aux terres plus humides et riches, et se trouvent parfois loin du fleuve, source d'approvisionnement d'eau et de poissons (DIRLI, 1999)

- La découverte du pétrole :

En 1983 la découverte de pétrole dans l'ouest de Formosa a un impact majeur dans l'environnement et la vie des communautés. Les travaux de prospection et de perforation des puits et le quadrillage du terrain génèrent une perte importante d'espèces végétales et animales, dans un environnement déjà affecté par le surpâturage et la surexploitation des ressources forestières. Par ailleurs, la construction de routes qui remplacent les anciens chemins de terre battue et l'arrivée d'un important contingent d'hommes blancs dans la zone, change la dynamique des communautés et provoque beaucoup de conflits avec les autochtones, principalement les problèmes liés à la prostitution (DIRLI, *op.cit.*) . En fait, la prospection de pétrole commence à l'époque militaire, avec le but de constituer une "réserve" lors de la guerre des Malouines. Cependant le pétrole du Département, est de très mauvaise qualité avec un haut taux de salinité et les coûts d'extraction très élevés. Pendant la période de majeure activité, entre 1985 et 1989, entre 500 et 600 personnes y travaillaient en permanence (directeur

de l'ICA, entretien pers. 5/06/03). Dans les années 90 YPF (Yacimiento Petrolífero del Estado) finit par être privatisé dans le cadre de la politique générale de privatisations du gouvernement néolibéral de Menem. L'exploitation des puits de Ramon Lista sera achetée par Plus Petrol, (66% Repsol, monopole espagnol des hydrocarbures qui a acheté YPF). Aujourd'hui on n'y trouve sur place qu'une cinquantaine de personnes.

- Le retour au régime démocratique : les lois, les terres et les nouveaux projets de développement

Le retour de l'État de droit en 1983⁴² met fin à l'une des périodes les plus noires de l'histoire du pays et ouvre la voie à un renouveau légal sans précédents pour les autochtones du pays. Laissant de côté les politiques intégrationnistes, l'État national ainsi que les provinces émettent une série de lois qui culminent en 1994 avec la réforme constitutionnelle, réforme qui s'ajuste aux principes de la convention 169 de la OIT, ratifiée en 1992 par l'Argentine, et qui reconnaît le pays comme étant multiethnique et pluri-culturel, ainsi que le droit pour les autochtones à la propriété collective des terres, le droit pour les communautés de se constituer en personnalité juridique⁴³ et le droit à leur identité et à une éducation bilingue et interculturelle.

En 1984 avec la Loi 426 (Ley Integral del Aborigen), la province de Formosa sera une des premières du pays à ouvrir l'espace politique pour la reconnaissance juridique des terres communautaires. Cette loi répond à l'une des premières revendications de tous les autochtones de la province qui, se regroupant en associations diverses et appuyés par des ONG nationales, vont faire pression sur les gouvernements provinciaux qui se succèdent, conditionnant dans

⁴² Présidence de Raul Alfonsín, Unión Cívica Radical (UCR) 1983-1989.

⁴³ L'État reconnaît aux communautés le droit de se constituer en associations civiles avec la capacité juridique d'acquérir des droits et obligations (Carrasco, 2000).

beaucoup de cas leur appui électoral, très significatif dans la région, aux transformations légales.

En fait, les élections aux présidentielles de 1983 signifient aussi la première fois que les autochtones de l'ouest de Formosa participent massivement à la vie politique de la nation. Jusqu'à la fin des années '60, la majorité d'entre eux ne possédait pas de documents d'identité, ce qui signifie, en Argentine, n'avoir aucune existence ni protection légale⁴⁴. C'est surtout au cours de la dictature militaire de 1976-1983 que les Indiens, avec l'aide des missionnaires anglicans, ont pu se procurer ces documents. Les militaires les leur accordent "*non pas tant pour les protéger que pour les contrôler, en accord avec la théorie de "sécurité nationale"*" (de la Cruz, Mendoza, 1989 :43).

Entre 1987 et 1991 les 26 communautés Wichí installées à ce moment dans le département Ramón Lista obtiennent les titres de propriété pour 116.975 ha selon les modalités établies par la loi : la propriété des terres est collective, les fractions ne peuvent être ni saisies ni louées à des tiers ni données en garanties de crédit; la terre est non aliénable. L'attribution se fait selon un calcul de 5000 ha par communauté. Beaucoup de communautés Wichí décident, à ce moment, de se diviser, pour avoir accès à de plus grandes portions de terre. Des 15 communautés Wichí établies le long du Pilcomayo dans les années '70, le département comptait, au moment de l'adjudication de terres, 26 communautés. Chacune des communautés a ses propres terres, (il ne s'agit pas d'un grand territoire uni de 116.975 ha, mais de territoires

⁴⁴ En Argentine, contrairement au Brésil, les autochtones n'ont jamais été sous la "protection" ni la tutelle d'un organisme d'État. Vers la fin des années 60, 95% de la population autochtone d'Argentine n'avait pas de documentation, ce qui donnait aux Indiens un statut équivalent à celui d'un animal et un traitement comparable (David Leake, évêque anglican, interview donné à Andrew Graham Yool, Pagina 12, 7 Oct. 2002) . Il est intéressant à cet égard de faire le parallèle entre la situation des autochtones sans documentation et les réfugiés d'Europe après la première guerre mondiale tels que décrits par Hanna Arendt (1958), *The origins of totalitarianism*) Ne pas être "citoyen", ne pas avoir un statut légal équivaut à n'avoir aucun droit en tant qu'être humain.

fragmentés parfois non adjacents).

La propriété de la terre assure aux Wichí l'accès direct au *monte*, ce qui leur permet une plus grande liberté de circulation et surtout d'accès aux ressources naturelles; mais la possession légale leur permet également d'exploiter à leur compte les ressources forestières, de percevoir une indemnité de la part de l'entreprise pétrolière, de réclamer des taxes aux *criollos* pour le droit de pâturage et aux commerçants pour l'occupation du sol. En fait les communautés ne perçoivent presque jamais les droits de pétrole, souvent impayés ou détournés par différentes instances gouvernementales. " *Il paraît que même si nous possédons les terres, le sous-sol ne nous appartient pas* " commentait ironiquement un Wichí lors de mon séjour à Formosa.

Les titres de propriété cependant posent de multiples problèmes et de conflits au sein des communautés. D'une part, ces titres sont généralement possédés par les *caciques*, choisis par la communauté pour les représenter pendant les négociations, ce qui leur permet de s'approprier parfois, à titre individuel, des paiements de droits de pâturage. Par ailleurs, les scissions et l'augmentation continue du nombre de communautés au fil des années (dans le département de Ramón Lista le chiffre est passé de 26 à 42 en dix ans) crée de nouveaux problèmes légaux étant donné que plusieurs d'entre elles n'ont pas de personnalité juridique.

Dans les années qui suivent le retour démocratique, les Wichí, ainsi que les autres groupes de la province, profiteront de leur pouvoir électoral pour obtenir, avec l'appui des catholiques, des avantages considérables en matière d'infrastructures, surtout dans les domaines de l'éducation et la santé, de subsides, de pensions et des postes de travail. Ayant compris à fond les mécanismes du système clientéliste, ils jouent sur les différentes factions au sein du parti *Justicialista* (péroniste) qui monopolise la vie politique de la province.

Ainsi, dans une très courte période de temps l'État opère des changements considérables : de quatre petites écoles primaires et 4 postes de premiers soins qui existaient dans les années

'70, le département Ramón Lista passe, vers le milieu des années '90, à 35 écoles primaires, un collège secondaire de cycle intermédiaire et un autre avec cycle intermédiaire et supérieur, deux hôpitaux avec capacité d'hospitalisation dans les communautés plus importantes, un centre de santé avec présence médicale permanente dans deux autres communautés, desservant une zone élargie, ainsi que des postes de premiers soins avec agents sanitaires permanents dans toutes les autres communautés. (DIRLI, *op.cit.*)

Avec la mise en place d'institutions de soutien comme l'Institut des Communautés Aborigènes de Formosa (ICA) et le Conseil d'Éducation Provincial (CEP) ainsi que les écoles et postes sanitaires, plusieurs Wichí commencent aussi à avoir des emplois officiels permanents, soit dans des charges administratives soit comme agents sanitaires ou comme instituteurs auxiliaires -MEMA (*Maestros Especiales Modalidad Aborígen*).

Dans les années 90, les moyens de subsistance des autochtones du Pilcomayo continuent d'être, surtout pour les communautés isolées, une combinaison de produits du *monte* (pêche, chasse, cueillette -et vente de certains de ces produits-), d'horticulture, d'élevage de quelques animaux domestiques (essentiellement pour l'autoconsommation), de travail saisonnier et de subsides de l'État. À cela s'ajoutent des emplois fixes ou des travaux temporaires (*changas*) ainsi que la vente d'artisanat, principalement des objets de bois et des produits de tissage de *chaguar* (sacs, vêtements, filets de pêche) et du miel ⁴⁵.

Avec la dégradation importante de l'environnement dans l'ouest de Formosa, les Wichí sont en fait de plus en plus dépendants pour leur survie de l'assistance de l'État : dans le

⁴⁵ Les autochtones obtiennent des prix dérisoires pour les produits qu'ils vendent, recevant souvent de marchandises comme mode de paiement. La presque totalité du commerce est en main des *bolicheros* (commerçants), souvent de la province de Salta, qui contrôlent les prix et parcourent périodiquement le département en camion. En ce qui concerne la production artisanale, la seule alternative selon Menna (*ibid*:146) est l'ICA Instituto de Comunidades Aborígenes qui achète à ce moment les produits à des prix plutôt élevés et tente de les écouler dans les marchés urbains sans beaucoup de succès (sauf pour le miel). Il s'agit en fait pratiquement d'une subvention étant donné que la plupart finissent stockés dans le magasin de l'ICA dans la ville de Formosa

département Ramón Lista , plus de 45% des familles Wichí déclarent avoir des subsides sous une forme ou une autre (DIRLI, *op.cit.*) . Si les unités domestiques réussissent encore à se reproduire socialement, la diminution croissante de l'aide de l'État -due aux coupures imposées aux services sociaux dans tout le pays pendant la présidence néolibérale de Carlos Menem (1989-99)- fragilise davantage la population.

En 1996 le gouvernement argentin signe un accord avec l'Union Européenne pour l'implantation d'un Plan de Développement Intégral pour l'ensemble du département. Le DIRLI (Desarrollo Integral Ramón Lista) a un budget de huit millions d'Euro dont 46% provient du gouvernement argentin et 54% de l'UE.

Cet accord s'inscrit dans la continuité de la politique indigéniste visant à assurer la sécurité (et le contrôle) de la région à travers le développement et l'intégration des zones et des populations « marginales », non pas à mon sens pour sécuriser les frontières internationales comme dans les décennies précédentes, mais pour incorporer l'ensemble de la région qui relie l'Argentine au pays membres du Marché Commun du Sud MERCOSUR. (voir plus bas) . Une population qui commence d'ailleurs à devenir de plus en plus gênante. En juillet 1997 la presse argentine dénonce l'existence d'un projet pour la *Sécurité et la Défense dans le Mercosur* (préparé par le Ministère de Défense argentin pour être soumis au gouvernement brésilien) qui prévoyait l'intervention des Forces Armées respectives pour “ *capter et prévenir des processus de déstabilisation sociale, culturelle et politique dans les États membres* ” ainsi que de “ *détecter et contrôler l'infiltration d'activités illégales et des explosions (estallidos) de violence par incidence de divers facteurs : indigénisme, facteur paysan, subversion, terrorisme, trafic de stupéfiants etc.* ” (Clarín 28/07/97, nous soulignons)⁴⁶. Les enjeux deviennent

⁴⁶ Dénoncé par la presse, le projet soulève de fortes oppositions et reste, en principe, lettre morte. En 2002, lors de mon passage à Formosa, une forte présence militaire dans toute la zone frontalière, des récentes manœuvres entre militaires argentins et paraguayens dans la zone ainsi que de nombreuses campagnes de vaccination et de

désormais macro-régionaux.

- Le MERCOSUR

En effet, en 1991 l'Argentine signait avec le Brésil, le Paraguay et l'Uruguay les accords pour la mise en place du Marche commun du Sud (MERCOSUR : *Mercado Común del Sur*). Aux quatre pays fondateurs, s'ajouteront en 1995 et 1996 le Chili et la Bolivie en tant que membres associés. Les accords visent l'intégration régionale à travers la signature de traités de libre échange, mais aussi l'élaboration de différents projets de développement interrégionaux, et la mise en place d'une importante infrastructure routière et fluviale pour faciliter la circulation de marchandises, non seulement entre les pays du cône sud, mais surtout en vue de leur exportation hors de la région.⁴⁷

En 1995, l'Union Européenne signe un accord de coopération économique et commerciale avec le Mercosur, se positionnant dans la région (voire devançant le plus rapidement possible les États Unis) face aux projets de création d'une zone de libre commerce pour les Amériques, proposée par le gouvernement américain. L'UE devient très vite le principal partenaire commercial du Mercosur (26 % de échanges) tandis que le Mercosur représente 70% des investissements directs de l'UE en Amérique Latine, (chiffre qui s'élève à

fumigation dans les communautés autochtones, menées par les forces armées, mues par un soudain souci social, soulèvent pourtant des questionnements.

⁴⁷ Le tracé d'un vaste réseau routier connecté à un corridor bi-océanique reliant la côte Brésilienne (Atlantique) aux ports chilien et péruviens (Pacifique) reste encore à déterminer, même si plusieurs pays ont déjà entamé la construction de certains tronçons. La *Hidrovia* est un méga projet qui vise à relier le centre du Brésil (port de Caceres, sur le Paraguay) avec l'Atlantique via Puerto Palmira, en Uruguay (en face de Buenos Aires) en drainant 3302 km de voies fluviales du système Paraguay-Paraná. La *Hidrovia* concerne le Brésil, le Paraguay, la Bolivie (qui n'a pas d'issue maritime) l'Uruguay et l'Argentine. Financé, entre autre, par la Banque interaméricaine de Développement, la Banque Mondiale et l'Union Européenne, ce projet très controversé a été sévèrement dénoncé par de nombreuses organisations écologiques, indigènes et ONG regroupés dans la coalition *Ríos Vivos* qui, en 1997, a réussi à bloquer sa réalisation du côté Brésilien. Le projet, malgré les énormes coûts environnementaux et sociaux n'est pourtant pas encore sous le tapis : en septembre 2002 les cinq pays concernés signaient un accord avec le Programme des Nations Unis pour le Développement (PNUD) et le Corporation Andine de développement (CAF) pour "réexaminer" sa viabilité (www.irm.org/programs/hidrovia/en-cih2003.pdf).

plus de 8 milliards de dollars en 1996), ce qui implique une importante présence d'entreprises européennes dans le secteur industriel, financier et de services, notamment en transport, énergie et communications (Segrelles, 1999) grâce, entre autre, au rachat « à prix d'amis » de pans entiers de l'industrie et des services⁴⁸. Très présente également dans la région du Chaco, l'UE signe, en Décembre 2000, deux projets pour le développement du bassin du Pilcomayo. À l'étude depuis les années 1970, les projets de développement du bassin prennent un nouvel essor en 1995 lors de la signature d'un accord pour la constitution d'une commission Trinationale (entre la Bolivie, le Paraguay et l'Argentine) chargée de l'étude et l'exécution de projets concernant la rivière et le bassin.

Les projets liés à l'intégration des pays du Mercosur et le développement du bassin risquent d'avoir un énorme impact sur les autochtones de la région, non seulement par les conséquences environnementales mais aussi sociales, économiques et politiques. Les autochtones, aidés par différentes organisations de la société civile, ne restent pas passifs. Plusieurs organisations indigènes provenant des pays concernés, souvent alliés aux ONG écologistes, se regroupent pour contester et dénoncer des futurs projets déjà à l'étude.

En Argentine une des routes prévues du réseau traverse le Pilcomayo par un pont international construit en 1995 qui relie Pozo Hondo (Paraguay) à Misión la Paz (Argentine). La route doit traverser, dans la province de Salta, des terres réclamées de longue date par différents groupes ethniques. L'augmentation de la circulation routière et du commerce, dans des régions jusqu'à maintenant isolées, aura un énorme impact sur la vie des communautés qui craignent, de plus, d'être déplacées ailleurs. En 1996 l'association des communautés Lhaka

⁴⁸ Au cours des années 90, l'UE était devenue le deuxième partenaire commercial plus important de l'Argentine (après le Brésil) ainsi que son principal investisseur, contribuant 47% des 127 milliards de dollars US investis dans le pays. Parmi les investissements massifs de la part de l'UE figure l'achat des principaux services publics du pays (en accord avec la politique économique néolibérale appliquée avec vigueur sous le gouvernement de Carlos Menem)

Honhat -association de 35 communautés regroupant cinq ethnies (dont les Wichí de la province de Salta) qui luttent depuis 1984 pour la propriété des terres - occupa , avant son inauguration, le pont international pendant 23 jours⁴⁹.

En Octobre 2001 se crée la *Commission des peuples Indigènes du Bassin du fleuve Pilcomayo* réunissant des représentants de différentes ethnies d'Argentine, de Bolivie et du Paraguay qui exigent, s'appuyant sur la convention 169 de l'OIT , la pleine participation au niveau décisionnel concernant les projets élaborés au sein de la Commission Trinationale du Bassin (voir carte p.72). De fait, ces projets incluent “ l'amélioration des conditions de vie et de l'environnement ” des habitants du bassin tout en “ renforçant significativement le processus d'intégration régionale” (www.pilcomayo.org.py/situacion.html). Les habitants n'ont, eux, jamais été consultés, et la pollution de l'eau par le déversement des déchets toxiques provenant des mines boliviennes n'a jamais été mise en cause.

La participation des dirigeants autochtones de groupes ethniques provenant de différentes provinces argentines (dont les Wichí de Formosa) ainsi que d'autres pays, renforce de plus en plus les liens intra et interethniques face aux luttes à niveau macro régional qui les concerne tous.

Cette mise en perspective historique s'avère indispensable pour comprendre la situation et les discours des Wichí aujourd'hui. Dans le contexte de colonialisme interne, les transformations opérées au sein de leur société ont été largement déterminées par la société dominante avec laquelle ils ont été contraints d'interagir à des moments historiques différents,

⁴⁹ La levée de l'occupation pacifique du pont s'est fait seulement après que l'Association eût reçu des garanties de la part gouvernement provincial de régler le problème des terres dans un délai de 30 jours, promesse qui n'a jamais été tenue. Malgré l'appui continu de l'Église anglicane, de la Pastorale autochtone catholique (ENDEPA) et de nombreuses ONG nationales et internationales, la lutte pour les terres continue encore aujourd'hui.

transformations fortement liées à l'histoire du continent, du pays, de la région. Dans le dernier quart de siècle les Wichí de Ramón Lista ont connu des changements radicaux : peuple marginalisé dans un pays qui niait jusqu'à leur existence, sauvé de l'extermination grâce aux missionnaires anglicans, les Wichí aujourd'hui s'affirment en tant que groupe ethnique et trouvent une place et une voix dans la nation. Le surgissement de l'Indianisme à niveau continental -mis à profit sur place par des groupes catholiques, avec une mission et une idéologie particulière -à un moment où l'État Argentin, en crise financière prolongée, subissait lui aussi de profondes transformations- a eu un énorme impact sur la vie des autochtones.

Cette nouvelle idéologie qui se traduit par des pratiques bien réelles sur le quotidien, vient se greffer, ou plutôt se superposer, non pas à une culture ancestrale acculturée ou en voie de disparition, mais sur une culture bien vivante que j'appellerai, faute de mieux, une culture "Wichí sédentaire missionnaire anglicane", fruit d'une véritable synthèse opérée le long des premières 70 années de contact non seulement avec les missionnaires anglais mais aussi avec la société nationale plus large. Cette nouvelle dialectique génère des conflits, mais face aux circonstances historiques actuelles, une nouvelle culture se forge, intégrant tout en transformant de façon originale les données récentes. C'est de cette dynamique actuelle que je tenterai de rendre compte dans les pages qui suivent.

Chapitre 3

Les Wichí aujourd'hui

Les communautés de la zone de Maria Cristina

I- L'organisation sociale actuelle :

- La zone de Maria Cristina : brève description

Selon le recensement effectué en 1999 par le DIRLI, le département de Ramón Lista compte environ 8300 personnes dont 6847 sont des autochtones⁵⁰. La zone de El Potrillo qui constitue le centre le plus important, regroupe 24 communautés autochtones et concentre 51% de la population Wichí du département (voir carte p.73).

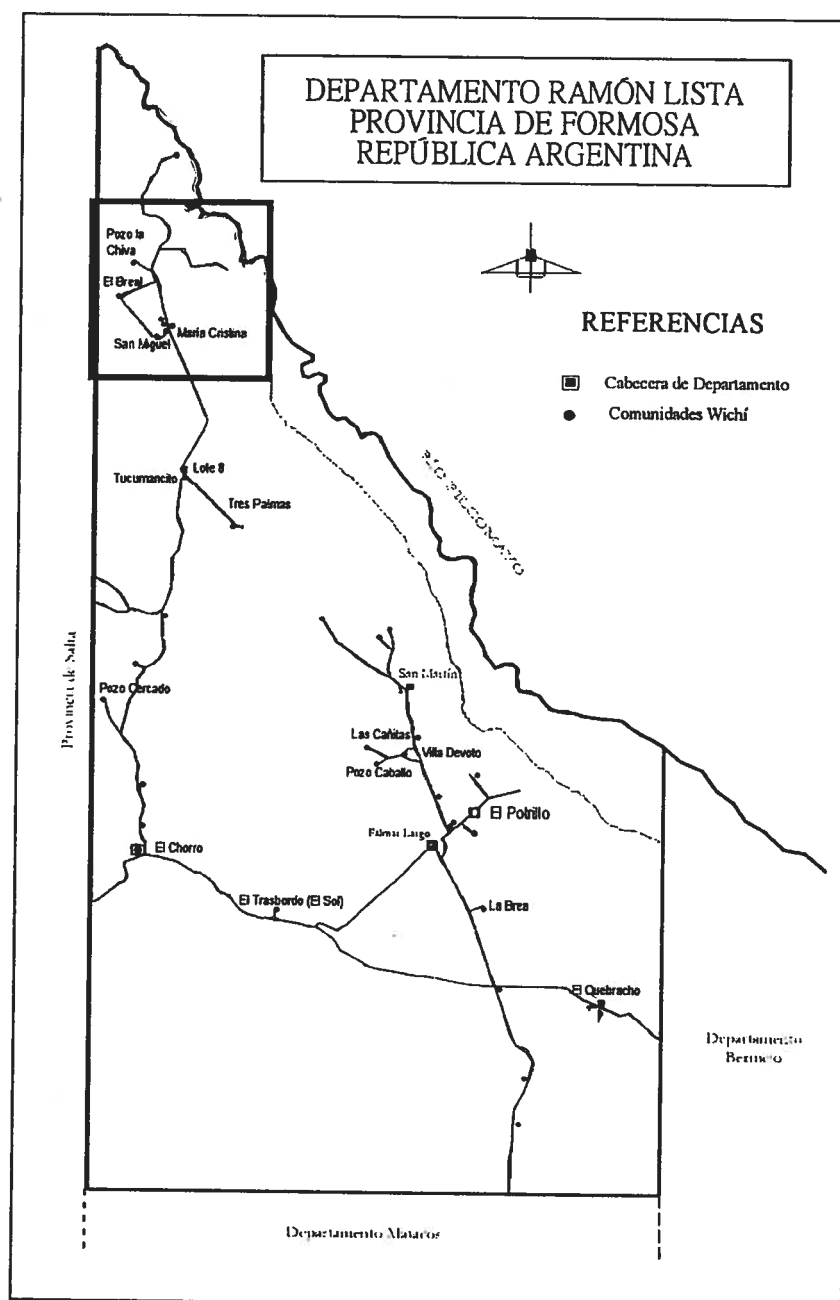
À environ deux heures de route vers le nord-ouest de El Potrillo se trouvent les communautés de la zone de Maria Cristina. Il s'agit de cinq communautés regroupées (Maria Cristina, San Miguel, Santa Teresa, Campo del Hacha, Solari et deux un peu plus isolées : El Breal et Pozo de la Chiva) avec une population autochtone totale de 1343 personnes (291 familles) (DIRLI b, 1999: tableau 1).

Toutes ces communautés se trouvaient, avant les inondations, sur la rive du Pilcomayo et ont dû être re-localisées à plusieurs reprises, s'établissant dans la localité actuelle en 1992. Aujourd'hui elles se trouvent, selon l'emplacement, de 8 à 15 km environ de la rivière ce qui représente un problème important d'approvisionnement en eau et une distance considérable à

⁵⁰ La population non autochtone est estimée à 15% de la population totale du département. Malgré les difficultés de comparaison avec les données des recensements antérieurs -très contestables dû aux méthodes de collecte de données chez les populations autochtones-, la population Wichí connaît une augmentation démographique soutenue depuis le début des années '80. (source : INDEC, tableau reproduit dans le DIRLI, 1999) Les migrations vers les villes chez les Wichí du Département sont très faibles.

DÉPARTEMENT RAMON LISTA

(Zone de Maria Cristina)



Province de Formosa



Source : J.C.Cossio. Fondation Niwok

franchir pour la pêche. Depuis qu'elles se sont établies dans la nouvelle localité et surtout après l'adjudication des terres, ces communautés deviennent de plus en plus fixes et les habitations plus permanentes.

Les habitations actuelles des Wichí de la zone (influence des *criollos*) consistent en un espace rectangulaire d'environ 15 à 20 m² sur sol battu fermé par des murs de torchis, soit des branches placées verticalement et horizontalement et recouvertes de boue séchée. Le toit, fait de branches entrecroisées et boue séchée, dépasse la pièce principale pour former une sorte de galerie ouverte, lieu de réunion et de travail. Plusieurs habitations rapprochées forment l'espace de la famille élargie, souvent délimité par une clôture carrée ou rectangulaire faite d'une succession de poteaux en bois en ligne droite. L'existence de la clôture est un indice de bien-être, les familles plus pauvres n'en ayant pas.

La succession des clôtures donne un aspect très soigné mais délimite l'espace dans des zones "privées". Il n'existe pratiquement pas d'espaces publics de rencontre sauf le terrain de football ou de volley-ball –sports fort apprécié par les jeunes-, les églises lors des services ou fêtes anglicanes, la maison d'artisanat construite récemment par le DIRLI où s'organisent plutôt des réunions de travail, ou l'espace autour du poste sanitaire .

Les cinq communautés regroupées forment une sorte de village et s'étendent d'un côté et de l'autre le long de la route principale, mais rien ne les sépare les unes des autres. Ces communautés partagent de plus en plus des services en commun. Une petite usine de traitement d'eau, mise en place par le gouvernement, puise l'eau d'un réservoir connecté à un réseau de canaux reliés à la rivière. L'eau potable est ensuite distribuée par camion dans les puits citernes

(*aljibes*) des communautés (environ un à toutes les sept familles) et les grands citernes surélevées⁵¹.

D'autres éléments de la "modernité" sont apparus récemment. Depuis environ trois ans une génératrice fournit de l'électricité deux ou trois heures par jour selon les réserves de carburant. Avec l'électricité sont apparues quelques téléviseurs et antennes paraboliques, encore très rares –appartenant surtout aux familles les mieux nanties- mais fort appréciées par la population, surtout les jeunes. À la même époque, la compagnie de téléphone Telecom, après avoir érigé une antenne de communications a installé un téléphone public à pièces relié à une batterie alimentée par des panneaux solaires. Finalement, dans l'école de niveau moyen (EGB3 rural) une nouvelle salle d'ordinateurs venait d'être aménagée : l'école compte désormais six ordinateurs qui fonctionnent avec un petit générateur propre.⁵²

-Paisanos, criollos, blancos et gringos

Les autochtones constituent la grande majorité de la population établie dans la zone mais ils ne sont pas les seuls. Une terminologie variée utilisée localement sert à différencier sociologiquement et ethniquement les groupes. Le terme générique servant aux non Indiens pour désigner les autochtones est *paisano*, terme relativement nouveau utilisé en Argentine, qui remplace celui de *indio* et a, localement, une connotation plus familière que *aborigen* ou

⁵¹ Pendant la saison sèche, le niveau d'eau du réservoir baisse dramatiquement. Lors de mon séjour au mois de juillet le réservoir était presque vide et il manquait du carburant pour faire fonctionner la pompe qui puise l'eau du canal principal au canal secondaire menant jusqu'au réservoir. Les femmes devaient marcher très loin avec des seaux pour avoir de l'eau. Dans la communauté plus isolée de El Breal, la situation était encore plus dramatique. Une des revendications principales de ces communautés était la solution aux problèmes d'eau. En juillet 2002, des techniciens travaillant pour le DIRLI commençaient à creuser un réservoir à El Breal et en avaient promis un autre à Santa Teresa. Les grands projets hydrauliques conçus par le plan ne se sont jamais concrétisés malgré de nombreuses équipes d'experts et de géologues envoyés sur place.

⁵² Pour éviter le surchauffement, le générateur ne peut être utilisé que deux heures par session. Le manque de carburant limite les séances à une fois par semaine. Selon un des enseignants, l'idée est d'enseigner à manipuler la souris à travers des programmes de dessin en incorporant graduellement des courts textes. Ces ordinateurs ont pu être achetés grâce aux fonds du "Plan Social Educatif (PSE)" lancé par le gouvernement de Menem, en 1993.

*indígena*⁵³. Comme il a déjà été mentionné, eux-mêmes s'auto désignent *Wichí*, " les gens " : dans tous les discours , lorsque les Wichí parlent de « gens » (*la gente*) ils se réfèrent toujours à eux mêmes , autrement ils ajoutent un qualificatif: *la gente blanca* («les gens blancs ») Les *criollos* sont les descendants des colons installés de longue date dans la région. Le terme désigne en Argentine les descendants des espagnols de l'époque coloniale. Souvent des métis, ils ne sont pas perçus (et ne se perçoivent pas eux-mêmes) comme une catégorie ethnique distincte. Extrêmement appauvris, les *criollos* (*gauchos*) de la zone continuent à pratiquer un peu d'élevage extensif de bovins ou de caprins et dépendent eux aussi de plus en plus de programmes sociaux de l'État. Les *blancos* désignent en général tous les gens qui proviennent des villes de la province ou de l'intérieur du pays : politiciens, enseignants, médecins, techniciens de développement et autres. Les *blancos* peuvent vivre pendant quelques années dans les communautés pour des raisons professionnelles, mais ne s'y installent de façon définitive que très rarement. Les *gringos* désignent tous les étrangers qui viennent de loin (principalement Européens et nord-américains). Les étrangers « voisins » portent le nom de leur nationalité : *Bolivianos*, *Paraguayos*. Les quelques petites épiceries avec des produits de base desservant les communautés sont tenues soit par des Boliviens soit par des *criollos*.

À un extrême du village se trouve le quartier *criollo*, séparé par une rue du reste des communautés avec des maisons faites aujourd'hui avec des panneaux en bois et toits de tôle, provenant d'un plan d'habitation impulsé il y a quelques années par l'État pour les autochtones.

⁵³Ce terme a en fait aussi une connotation politique importante. Paisano signifie " compatriote " et le terme avait été déjà utilisé en 1819 par le général José de San Martín (le " Bolívar " du sud) lors des guerres d'indépendance lorsqu'il voulait inclure les autochtones dans le grand projet national. "...Y sino andaremos en pelota como nuestros paisanos los indios : seamos libres y lo demás no importa " (« Et sinon, nous nous promènerons nus, comme nos compatriotes les indiens :soyons libres, et le reste n'a aucune importance ») : cette citation est reprise par l'anthropologue Carlos Martínez Sarasola dans son livre intitulé justement " Nuestros paisanos, los indios "(1992), œuvre destinée à " redécouvrir " les autochtones du pays et leur histoire non pas dans un but intégrationniste mais en tant que peuples ayant droit à leur propre existence culturelle et à une participation égalitaire comme citoyens argentins. Les termes *aborígen* et *indígena* sont toujours utilisés, même par les Wichí, dans des conversations plus " formelles ".

La plupart de ces maisons, facilement démontables, ont été revendues par les Wichí -souvent par pièces- aux *criollos* ou enseignants blancs de la zone.⁵⁴ Les enseignants blancs vivent dans les communautés près des écoles dans des maisons de briques, avec cuisine et salle des bains, (sans eau courante!), construites par le gouvernement pour eux. Ceux qui n'ont pas pu obtenir des maisons vivent dans le "quartier" *criollo*.

Les trois groupes cohabitant dans les communautés vivent donc relativement à l'écart les uns des autres et se distinguent entre-eux par plusieurs marqueurs traités plus tard dans ce travail. La langue constitue cependant un important facteur de cloisonnement séparant Blancs et *criollos* des autochtones : les Wichí parlent tous leur propre langue (*idioma*) entre eux et seulement la moitié de la population aborigène du département est bilingue. Rares sont les *criollos* et surtout les Blancs qui parlent plus de quelques mots du vernaculaire. Le manque d'intégration est par ailleurs maintenu par le système scolaire : les *criollos* et les Blancs n'envoient pas leurs enfants dans les écoles autochtones. Sauf pour les quelques très petits fréquentant le jardin d'enfance, les enfants sont envoyés dans des écoles en ville ou (dans les communautés où elles existent comme à Lote Ocho) dans des écoles non autochtones.

- Les comunidades aborígenes et les nouvelles structures politiques

Il est difficile à premier abord de comprendre à quoi correspond la notion même de « communauté ». Il s'agit plutôt d'un regroupement de familles élargies établies dans une même localité qui, au moment de l'adjudication des terres, ont été obligées par la loi provinciale de se constituer en entités juridiques et politiques distinctes en tant qu' « associations civiles » sous le nom légal de « communautés autochtones » (*comunidades*

⁵⁴ Les *criollos* plus pauvres ou plus isolés vivent dans des habitations semblables à celles des Wichí- En fait ce type de construction est d'origine *criollo* .

aborígenes). Avant cette date chaque « communauté » correspondait plutôt à un regroupement de familles apparentées (la bande) ou, selon l'appellation donnée sur place, des « clans » :

« Maintenant les clans commencent à se mélanger. San Miguel c' était un autre clan. Santa Teresa, autre clan. Santa Teresa c'était les " Wiluk ", Maria Cristina les " Hocklay ", San Miguel " Siwajniwas ", Campo del Hacha , qui avant s'appelait Desmonte, " Lets'i " » (Isidro Perez, administrateur général, autochtone)

Les noms légaux en wichí des nouvelles « communautés autochtones » ne correspondent plus d'ailleurs aux noms des « clans », ce que reflète le fait que les nouvelles communautés regroupent plusieurs bandes, de plus en plus mélangées, même si en espagnol elles sont appelées de la même façon qu'avant. Il est intéressant de noter à cet égard que depuis l'époque missionnaire les groupements ont été appelés « communautés » par certains intervenants Blancs⁵⁵, terme qui porte à une confusion sémantique importante: la communauté considérée comme une unité sociale partageant des intérêts en commun fait l'objet de différents plans d'intervention et de développement qui se heurtent à la réalité locale, comme nous verrons dans le présent travail. L'idée de travailler tous ensemble pour le « bien commun » entre en contradiction avec les intérêts des bandes et des familles qui prédominent comme unités sociales de base chez les Wichí encore aujourd'hui. En fait, à part de la bouche des dirigeants, le terme même de « communauté » est rarement utilisé par les Wichí .

Les communautés actuelles et leur organisation politique datent, donc, de la fin des années 80 au moment où, pour obtenir les titres de propriétés communales, les Wichí doivent se doter d'une personnalité juridique. Malgré l'article 2 de la loi provinciale 426-84 (*Ley integral del Aborígen*) qui parle du droit à « l'autodétermination » et de « respect des modes traditionnels d'organisation », toute l'organisation politique actuelle leur est imposée par cette

⁵⁵ Les missionnaires en fait parlent de *Indian settlements* et de *Mission community* (SAMS mag) .Le terme *indigenous communities* auquel se réfère Makower (1989) apparaît plus tard, possiblement au cours des années 1960.

même loi. En fait, selon de la Cruz et Mendoza (1989), l'État profite du moment pour implanter un modèle officiel d'organisation afin de mieux contrôler les autochtones à travers l'organisme provincial chargé des affaires autochtones (Instituto de Comunidades Aborígenes, ICA) créé à la même époque. Une des conditions pour obtenir le statut de communauté autochtone en tant que personnalité juridique est l'élection d'autorités locales comme le cacique et le *delegado* (délégué). Recevant un salaire de l'ICA, le rôle du *delegado* consiste en fait "à adapter le fonctionnement interne du groupe aux exigences légales" (*op.cit.* :46). L'idée fondamentale d'autodétermination est donc restée lettre morte. (Voir l'annexe I pour le texte de la loi 426). Pour les Wichí, la priorité était surtout l'adjudication des terres. " Désormais personne ne peut nous bouger ", " Avant quand on n'avait pas la propriété des terres nous avions des problèmes d'usurpation, maintenant on peut rester, on est plus tranquilles » (Mateo Torres, *delegado*), et acceptent les conditions.⁵⁶

Chaque communauté a un conseil communal (*consejo comunal*) avec une commission composée par le cacique, le *delegado*, un secrétaire, un trésorier et un *vocal*- qui gère les affaires internes. Le conseil est régi par le *estatuto social* (le statut et les règlements de toutes les communautés) et doit convoquer en assemblée générale tous les membres de la communauté pour toute prise de décision concernant le groupe. Outre les conseils communaux il y a un « administrateur général » (*administrador general*) autochtone nommé et rémunéré par l'ICA qui représente l'ensemble des communautés du département de Ramón Lista face aux pouvoirs publics.

⁵⁶ La plupart des dirigeants savent qu'ils sont encore très dépendants des conseillers, des ONG qui les appuient et les aident à défendre leurs droits " Nous avons des conseillers (*asesores*) de ENDEPA (Equipo Nacional de Pastoral Aborígen) qui défendent les droits des autochtones. Nous avons de l'appui (hay acompañamiento) ils continuent à venir. Il y a deux organisations : ENDEPA et les Anglicans qui défendent nos droits (...) ils ont beaucoup lutté pour que nous soyons des agents sanitaires, des instituteurs, pour avoir du travail dans le registre Civil. Ils nous appuient. Ils nous ont beaucoup aidé pour les terres " (Mateo Torres, *delegado*)

Cette nouvelle organisation légale, avec des élections, la création de postes salariés, et de nouveaux rôles ne correspond en rien ni aux structures de pouvoir des bandes anciennes ni à celles issues de l'époque des missions. L'adaptation ne se fait pas sans heurts et les conflits se multiplient en même temps que se met en place un mode de fonctionnement interne qui intègre les structures de pouvoir antérieurs.

En principe le *delegado* est celui qui occupe le poste de médiateur entre les communautés et les pouvoirs provinciaux, tandis que le cacique est celui qui s'occupe des affaires internes. Le poste de *delegado* est cependant délicat : recevant un salaire, les délégués sont redevables aux pouvoirs publics qui attendent d'eux une médiation efficace et un certain contrôle sur les communautés (surtout, suivant la logique clientéliste, en période électorale). La population pour sa part considère ses élus comme ses représentants face aux pouvoirs publics et attend d'eux le maximum de bénéfices qu'ils puissent apporter à leurs communautés. Ces "élus" ne forment pas un bloc représentant l'ensemble des communautés autochtones. Pour les Wichí, chaque *delegado* est censé oeuvrer pour sa propre communauté, ce qui génère beaucoup de jalousies et de frictions entre les membres des différentes communautés lorsque l'une d'entre elles réussit à obtenir plus de bénéfices qu'une autre, ce qui résulte en une perte de prestige et de confiance immédiats de l' élu, considéré désormais peu efficace. Ces conflits s'accroissent en période électorale provinciale ou nationale lorsque les différentes factions du parti au pouvoir (toujours péroniste à Formosa), en relation avec les autorités locales, monnaient les votes de la communauté contre des faveurs personnelles, des emplois pour les membres de leurs familles, des biens ou des promesses d'infrastructures pour leur communauté. Ces pratiques (qui concernent aussi parfois les caciques), non seulement accentuent les tendances de plus en plus visibles de stratification sociale parmi les Wichí, mais provoquent des divisions internes et des dédoublements des communautés, les différentes factions politiques

misant sur les divisions et inimités déjà existantes entre les familles pour obtenir plus de votes.
(Menna 2000-2001 :124)

Contrairement aux délégués, les caciques ne reçoivent aucun salaire et sont censés gérer les affaires internes de chaque communauté, suivant ce que pour la loi serait le « respect des traditions ». En fait, les caciques d'aujourd'hui ne sont pas les héritiers de ceux d'hier ou plutôt des *nyat*, ou anciens chefs des bandes.

“Les caciques avaient disparu avec la présence évangélique. Celui qui avait le plus de caudillismo était en charge de la mission. Le cacique était le chef du clan. Maintenant on l'élit à nouveau, mais cette fois avec la loi. Dans les temps anciens (antiguamente) il était là jusqu'à ce qu'il meure et un fils lui succède. Maintenant il y a la loi : [elle] dit que s'il ne marche pas bien (si no anda) on lui demande sa démission et on élit un autre. Le cacique ne reçoit pas de salaire” (Isidro Perez, administrateur général)

Leur rôle est décrit comme étant semblable à celui des *nyat*. De fait, ils ont très peu de pouvoir réel. Amadeo, un jeune cacique décrit ses fonctions comme suit :

“ On vient me consulter. Être là, écouter tout le monde, ça fait partie d'être cacique. Une personne qui va mal avec les gens on dit “ il n'a pas de goût ” (no tiene gusto) . Moi je dis qu'il faut aimer tout le monde. Ils arrivent tous chez moi, entassés, (...) il y a parfois un qui parle mal et moi j'éteins (apago) ce qu'il dit. Ah, je lui dis, “ cause calmement ” . Parfois il y a un qui arrive et me provoque. Moi je ne lui réponds pas. Il ne faut pas se fâcher entre paisanos. Nous devons vivre tranquilles, nous sommes tous de la même race. Et c'est comme ça que je vais. Et lorsqu'il y a un message pour des bonnes choses je dois aviser les gens, et ils deviennent contents. Je dis les choses qui vont se passer et les gens aiment ça. (Amadeo David, cacique, 24 ans, El Breal)

Ainsi, la façon de décrire son rôle correspond à celui du chef des anciennes bandes c'est-à-dire maintenir un certain ordre, écouter tout le monde, et informer sa communauté de tout ce qui se passe quotidiennement. A ceci s'ajoute aussi l'idéal chrétien : moi je dis qu'il faut aimer tout le monde, pour finir avec un message ethnique de toute actualité : il ne faut pas se fâcher entre paisanos... nous sommes tous de la même race.

Selon la loi, les caciques comme les *delegados* doivent être votés périodiquement mais de fait, contrairement à ce qu'affirme l'administrateur général, le maintien ou non du cacique

semble passer plutôt par un consensus au niveau de la population⁵⁷. Les caciques ont une plus grande légitimité sociale, du moins en tant que figure politique, que le *delegado* qui est perçu, lui, comme quelqu'un imposé de l'extérieur. La contradiction qui existe dans le fait de voter pour quelqu'un qui est salarié de l'État ne passe pas inaperçue :

“ Il y a un cacique et un delegado dans chaque communauté. Le cacique avant était l'homme bon qui tient sa parole (el hombre bueno que cumple), qui sait faire n'importe quoi, lorsqu'il y a une guerre, lui, il se met à la tête, face aux dangers du monte, lui, il est courageux. Le cacique, quand il meurt, vient son fils, et sinon, il y a un autre. Si le cacique ne marche pas [bien], nous en cherchons un autre. Le delegado est différent. Tous les trois ans les gens le votent et s'ils ne l'aiment pas ils votent un autre. C'est un employé du gouvernement, il a un salaire de L'ICA. Nous ne pouvons pas [le] critiquer, nous ne pouvons pas nous mêler, c'est un délégué du gouvernement ” (Fernandez, env. 40 ans, San Miguel)

En fait, le pouvoir interne semble surtout passer par le *consejo de ancianos* , « le conseil des anciens », qui, lui, ne fait pas partie des statuts politiques imposés par la nouvelle loi. Ce conseil, qui rappelle les conseils des sages tribaux, est constitué par les hommes les plus âgés de la communauté, aujourd'hui souvent aussi des pasteurs anglicans. Les anciens jouissent d'un prestige considérable à l'intérieur des communautés et sont les principaux garants de l'ordre social. Ils sont perçus comme des gens d'expérience, des sages : *ellos tienen pensamiento* (« ils savent penser comme il faut ») et donc, sont considérés des conseillers importants.

Los ancianos sont chargés de veiller à l'ordre, surtout en ce qui concerne les disputes conjugales et familiales, ils interviennent quand il y a violation des lois, agissent en tant qu'intermédiaires entre le couple et les parents lors des alliances et essaient surtout d'encadrer les jeunes dans les structures ecclésiastiques anglicanes pour les maintenir sous surveillance. Cette tâche ne s'exerce pas par la contrainte mais par la parole : les anciens essaient de

⁵⁷ Il n'était pas inhabituel, lorsque je m'entretenais avec le jeune cacique, qui de toute évidence n'était pas encore très établi dans son rôle, d'avoir d'autres hommes de sa communauté s'approcher pour écouter ses propos. Il est possible, qu'il ait été à l'essai, contrôlé.

persuader, de « conseiller » mais n'hésitent pas à utiliser leur position de pouvoir pour arriver à leurs fins :

“ Ils ne se reposent jamais, tout le jour ils conseillent. A chaque maison, avec tous les enfants avec les femmes, à tous ils donnent conseil. ” (...) “ Si moi je ne fais pas bien mon travail, eux ils disent : “ Nous devons laisser ce cacique ” et que puis-je faire? Rien. C'est un ordre [qui vient] d'eux. ” (Amadeo, jeune cacique)

“ Le conseil d'anciens ce sont tous les grands-pères de la communauté. Ils se réunissent en conseil. Tout le monde. Quand je conseille les enfants je leur dis : quand vous allez à l'école il faut se tenir bien, rester tranquille, ne pas bouger et être respectueux. (...) Aux jeunes aussi, il faut se comporter correctement, ne pas se disputer. Si on n'aime pas ce que dit le cacique, nous le conseillons aussi. Il faut respecter les gens. Tous ensemble, comme si on était un même corps ”. (Dalmacio Vasquez, 90 ans, Maria Cristina)

Maintenir l'ordre social passe, pour beaucoup d'anciens, par le maintien de certaines valeurs et de règles instaurées par les missionnaires anglicans. Même si beaucoup d'entre eux sont des pasteurs, cette adhésion dépasse à mon avis le cadre strictement religieux ; la mise en pratique de ces règles a évité jusqu' à présent la dissolution du corps social , notamment en limitant l'ampleur de l'alcoolisme (interdiction de boire)⁵⁸; en diminuant l'intensité des conflits (par le biais de la mise en avant de valeurs chrétiennes comme l'amour fraternel et le respect des autres); en exerçant un certain contrôle sur les jeunes (intégrés à travers l'organisation de chorales à l'Eglise).

Le conseil a cependant aussi son mot à dire en ce qui concerne les mariages, (surtout lorsqu'il s'agit de donner un consentement lors des (rares) mariages avec les *criollos*) ainsi que sur toutes les affaires courantes de la communautés, exerçant souvent une forte pression sur les dirigeants pour obtenir des changements. Très respectés par l'ensemble de la population,

⁵⁸ L'*estatuto social* (le règlement interne aux communautés) interdit strictement la vente d'alcool. Boire, fumer, mâcher de la coca , activités interdites par les missionnaires, continuent d'être très mal vues et socialement condamnables par les anciens. Les jeunes cependant transgressent de plus en plus ouvertement ces règles. J'ai rarement vu des adultes fumer ou mâcher de la coca en ma présence.

leurs opinions doivent être prises en compte. Ce sont les anciens par exemple qui ont le plus insisté pour avoir une école de niveau moyen (7, 8, 9^e années) dans la zone de Maria Cristina

“ Les anciens ont demandé EGB3, c’est eux qui ont demandé le niveau moyen (...). [Ils] ne parlent pas beaucoup, ne savent pas lire, mais ils ont de la sagesse (tienen pensamiento) ”

(Mateo, délégué).

Malgré la volonté de l’État de vouloir contrôler les communautés à travers ses dirigeants en mettant en place un système « démocratique », le pouvoir à l’intérieur des communautés échappe aux delegados aux caciques et au gouvernement provincial. Le manque de contrôle est surtout manifeste lors des fissions des communautés qui, malgré leur statut légal, ne constituent en aucun cas des entités fixes. Les groupes Wichí conservent en fait un peu de la fluidité qui caractérisait les anciennes bandes, se séparant et formant des nouvelles “ familles ” sans aucune allégeance à un chef ou dirigeant qui ne leur plaît pas, souvent lorsqu’elles entrent en conflit avec celui-ci. Ces divisions et formations de nouvelles “ communautés ” se font malgré le fait qu’ils perdent tous les droits et bénéfices liés aux statuts légaux,

En 1984 Santa Teresa était déjà enregistrée comme communauté. En 1987(au moment où on commençait à donner les terres) El Breal s’est détaché, en 1989 Pozo de la Chiva. (...) (Mais) Les nouvelles communautés n’ont pas de titre propre (...) Le quartier El Solari s’est aussi détaché . Ils ne veulent plus de la direction (dirigencia) de El Breal ni de Teresa. Ils forment une autre famille. Par exemple, s’il faut élire un autre délégué, seulement les communautés enregistrées peuvent le faire. Solari n’a pas de délégué. Santa Teresa a un nom et peut élire un nouveau délégué.(...) . Ils ne peuvent pas demander des écoles, des postes sanitaires, rien, peut-être une annexe. Ils dépendent des grandes communautés enregistrées ”

(Isidro, administrateur général).

Ces nouvelles communautés s’établissent généralement près des centres constitués par les communautés regroupées pour continuer de bénéficier des services qui y sont offerts, mais ces dédoublements posent beaucoup de problèmes d’organisation aux responsables de la santé et de l’éducation, surtout pour les communautés qui décident de s’installer plus loin.

Une des figures politiques plus importantes du département est l'administrateur général, dont le rôle n'est pas toujours très clair au sein de la population. Sa légitimité provient surtout du fait qu'il est *más entendido* (il comprend mieux, il est plus au courant) et *mejor capacitado* (mieux formé) pour interagir avec les Blancs et les pouvoirs publics en général. Principal leader indigène du département, Isidro manie très bien l'espagnol et connaît bien les rouages politiques, surtout après avoir passé quelques années dans la ville de Formosa comme représentant de "l'ethnie Wichí" au sein de l'ICA, et de faire partie d'organisations indiennes régionales.

Isidro? (Il parle en Wichí avec d'autres gens) "on m'a dit qu'il était administrateur. Oui, c'est ainsi, il administre tout. Lui aussi est un employé du gouvernement mais personne ne l'a élu et il ne change pas. Lui, il comprend plus que nous et c'est pour cela que nous devons le consulter" (Fernandez, San Miguel).

Il est le représentant de tout le département, de toute la zone. Il est le chef des politiciens (el jefe de los políticos), le représentant de toutes les communautés de cette zone" (Walterio, pasteur, Maria Cristina).

En fait son rôle est crucial. En tant que représentant politique de l'ensemble des communautés, il doit non seulement veiller à leur intérêt commun face aux pouvoirs publics provinciaux mais aussi, de plus en plus au niveau régional au sein de différentes organisations Indiennes. Comme le signale Fernandez, lui aussi est un employé du gouvernement, et cette ambiguïté ne passe pas inaperçu, mais Isidro comprend les rouages du pouvoir provincial, et son opinion est toujours écoutée.

Au moment des dernières inondations lorsqu'il fallait décider d'un nouvel emplacement pour les communautés actuellement localisées dans la zone de Maria Cristina, Isidro Perez raconte :

" C'était déjà mon idée. C'était moi qui représentais l'ethnie (sic) à Formosa(...) J'ai accédé aux réunions du gouvernement en 1991. Il fallait quitter la zone à cause des possibles débordements que selon les techniciens affecteraient le vieux Campo del Hacha [l'endroit où ils se trouvaient à ce moment] (...) Vers la fin 1992 nous avons changé de place. Ils venaient

avec des machines pour drainer l'eau, des machines qu'ils amenaient sur des fardiens, et là même ils chargeaient les autochtones et les transféraient à El Chorro. Moi j'écoutais la conversation et je pouvais comprendre des choses et j'ai dit qu'en écoutant les techniciens, il y avait une place de 7m plus haut que Campo del Hacha et c'était là qu'on devait se transférer. J'ai demandé avec force qu'il fallait que ce soit là. Eux, ils voulaient El Chorro, plus loin. Moi je voulais qu'ils restent ici, plus près de la rivière, pour avoir accès à la pêche. Et [aussi] pour le clan. El Chorro c'est un autre clan [montaraces]. Maintenant les clans riverains sont en train de se mélanger, mais pas avec ceux de El Chorro "

L'installation des bandes « riveraines » à El Chorro, constitué de bandes *montaraces* (« broussardes »), aurait signifié de multiples conflits, étant donné les différences culturelles et linguistiques ainsi que les rivalités encore présentes aujourd'hui entre ces deux groupes.

Par ailleurs chaque communauté essaie de conserver son autonomie et sa mobilité et les dirigeants ont réussi à obtenir du gouvernement, entre autres choses, des écoles et des postes sanitaires dans chacune d'entre elles après la dernière re-localisation

" Maintenant après les inondations nous avons [réussi à avoir] des écoles plus proches. Le gouvernement voulait une seule grande école pour toutes [les communautés] mais ceci voudrait dire la disparition des autres écoles. Que se passerait-il s'il y avait d'autres inondations? Et si nous nous séparions? Nous resterions sans écoles. Nous sommes tous ensemble, mais nous continuons à être des communautés différentes ". (Isidro)

Ainsi, chaque communauté continue à être perçue comme indépendante et différente des autres . Même si les bandes sont " de plus en plus mélangées ", les communautés actuelles semblent maintenir une certaine unité sociale basée sur des rapports de parenté et d'alliance. Cependant, malgré le désir de maintenir les communautés autonomes, le regroupement signifie, comme il a déjà été mentionné, un établissement plus permanent et de plus en plus de services partagés. Dans la zone de Maria Cristina, après des années de négociations, les dirigeants de la zone ont obtenu l'ouverture de l'école de niveau moyen, mais celle-ci dessert l'ensemble des sept communautés. De même, si chacune d'entre elles a " son " agent sanitaire, un seul poste dessert les communautés de San Miguel, Maria Cristina et Campo del Hacha, et

l'arrivée récente d'un médecin pour couvrir la population de l'ensemble de la Zone Ouest accroît la dépendance à une certaine forme de centralisation.

Les nouvelles lois et la possession des terres permettent également aux dirigeants wichí de maintenir un contrôle à l'intérieur des communautés en ce qui concerne les non-autochtones. C'est le conseil communal qui gère l'eau potable et l'électricité et il demande un paiement aux Blancs et *criollos* branchés au système électrique. Il perçoit également des droits de pâturage (généralement un animal par année), ainsi qu'une partie des impôts municipaux payés par les *criollos*. À travers leur *estatuto* ils peuvent aussi exercer un contrôle sur les gens qui s'installent chez eux :

" Nous, nous avons le titre de propriété, une personnalité juridique, des règlements, des statuts (...) Il y a un conseil communal, une organisation avec personnalité juridique. Dans chaque communauté il y en a une. Elle a sa [propre] commission. Le estatuto a ses règlements, si les gens qui viennent de dehors ne se comportent pas bien, les gens des communautés ont le droit de les expulser. Une personne vient de l'extérieur, s'ils sont d'accord, ils acceptent, ou non. Ils peuvent [lui] nier la permission " (Mateo Torres, délégué, Maria Cristina)

Ainsi, l'organisation politique, imposée par la loi comme condition d'obtention de titres de propriété communales, se superpose, tout en l'encadrant, à un mode de fonctionnement interne propre dans lequel il n'existe en fait pas de hiérarchie de pouvoir structurée, comme le voudrait cette même loi. Le cacique n'a aucun pouvoir réel, et son rôle semblerait se borner à être à l'écoute et informer les gens de tout ce qui se passe dans les communautés. Les décisions passent plus par un consensus général de tous les hommes adultes, (*i.e.* les chefs de famille), où l'opinion des anciens a un poids considérable, ainsi que celui de l'administrateur général, *más entendido* (mieux formé et informé), à qui on vient souvent consulter. Les dirigeants (délégués et administrateur), sont tenus de prendre en compte ces décisions dans toutes les négociations avec les Blancs. Les conflits internes et le maintien de l'ordre sont pris en charge par les anciens qui utilisent la persuasion, plus que la contrainte, pour arriver à leurs

fins. Finalement, les chefs de famille qui n'adhèrent pas à la politique commune, ne sont nullement tenus de s'y plier : quelques uns d'entre eux partent même des communautés pour s'installer ailleurs.

Malgré les dissensions, les communautés autochtones, créées en tant qu'entités juridiques, deviennent graduellement, à mon sens, des entités politiques et sociales concrètes, liant les différentes familles qui la composent par des intérêts de plus en plus partagées.

II - Les moyens de subsistance actuels

Comme il a déjà été mentionné, les Wichí dépendent pour vivre d'une combinaison de pensions ou programmes sociaux de l'État (national ou provincial), de quelques salaires, de petits travaux occasionnels, de la vente d'artisanat, de la vente et de la consommation des produits du *monte* et du fleuve, d'un peu d'horticulture et des migrations saisonnières aux plantations de haricots blancs (*poroto alubia*) dans la province de Salta.

La zone de Maria Cristina est une des plus pauvres du département. Selon les données fournies par DIRLI (1999b tables 29, 31) plus de la moitié de la population reçoit une pension ou aide de l'État. En Argentine les autochtones ne bénéficient pas de programmes sociaux ou pensions spécifiquement conçus pour eux; ils sont les mêmes pour l'ensemble de la population du pays : pensions de vieillesse, pensions pour les familles de sept enfants ou plus, d'invalidité, de l'aide alimentaire directe sous forme de boîtes de nourriture, de lait en poudre pour les femmes enceintes, de repas scolaires, ainsi que des programmes d'aide sociale comme le *Plan Trabajar*⁵⁹ et autres.

⁵⁹ Le *Plan Trabajar* ("Plan Travailler") est un programme mis en place par le gouvernement de Carlos Menem pour "venir en aide" aux chômeurs. Sous forme de contrat de trois à six mois le travailleur reçoit une rémunération pour effectuer des travaux d'entretien de rues, écoles et autres infrastructures des municipalités et d'organismes publics. En tant que travailleurs contractuels, ils ne reçoivent aucun bénéfice social (santé, retraite, indemnisations..)

En juin 2002, la crise économique qui secouait le pays depuis 7 mois se répercutait aussi sur les communautés de Maria Cristina⁶⁰. Pour pallier au dramatique appauvrissement de la population, le gouvernement provisoire de M. Duhalde venait de lancer le *Plan Jefes de Hogar* (« Chefs de famille ») qui prévoyait un montant de 150 pesos (env. 65\$Can à l'époque) par mois aux familles sans aucune autre ressource disponible. Beaucoup de Wichí et de *criollos* en profitent pour s'inscrire sur les listes qui devaient être acheminées vers le gouvernement provincial⁶¹. Les listes des bénéficiaires admissibles établies par les *delegados* et les caciques (avec l'aide des enseignants Blancs) devaient, par la suite, être la source de nombreux conflits. Le nombre de subventions attribuées étant limitées, beaucoup de familles restées en dehors des listes accusaient les "autorités" locales de privilégier leurs propres familles en détriment de "ceux qui n'ont rien". La même chose devait arriver avec la distribution des caisses de nourriture du Programme Alimentaire d'Urgence (*Programa de Emergencia Alimentaria*, national) qui arrivaient -en principe- tous les mois.

La situation la plus dramatique concernait cependant les repas scolaires (*comedores escolares*). Dans les communautés Wichí, comme dans beaucoup d'autres écoles publiques du pays, des repas et des collations sont prévus pour tous les enfants d'âge scolaire⁶². Souvent, ces

⁶⁰ Décrétée pendant le gouvernement néo-libéral de Menem la "parité-dollar" (1 peso=1 us\$) s'est fictivement maintenue pendant une décennie. En décembre 2001 le gouvernement du parti Radical de Fernando de la Rúa se vit obligé de laisser flotter le peso en même temps qu'il gelait les comptes bancaires pour éviter les fuites de capitaux vers l'étranger. Ces mesures, prises du jour au lendemain, provoquèrent de vastes manifestations populaires, la chute de trois gouvernements en moins de deux semaines, ainsi qu'une instabilité économique et politique sans précédent dans l'histoire du pays. En mai 2002 il y avait en Argentine 18.219.000 de personnes au-dessous du seuil de pauvreté (51,4% de la population) dont 7.777.000 "indigents", c'est à dire qui n'arrivaient pas à remplir le leur "panier familial de vivres" (*canasto familiar*) (Diario Clarin, suplemento económico 9-06-02 "El gobierno reconoce que el 51,4% de la gente vive en pobreza")

⁶¹ Pour percevoir les montants les Wichí devaient se rendre jusqu'à Ingeniero Juarez à 4 - 6 heures de route en autobus (selon le parcours et en temps sec). Les familles partaient souvent ensemble et restaient quelques jours à Juarez : de 150 pesos (moins 10 pesos qui étaient mystérieusement déduits par les fonctionnaires locaux!) il fallait déduire les billets d'autobus aller-retour et la nourriture consommée sur place. Après quelques achats - généralement de la farine, du sucre, du mate etc., bien peu restait au retour.

⁶² Cuits dans des énormes casseroles sur le feu, ces repas consistent généralement en un *guiso* une sorte de ragoût avec des morceaux de viande, quelques légumes et beaucoup de riz, polenta (semoule de maïs), pâtes. Du pain et du maté cuit, très sucré, sont donnés comme collation.

repas sont la seule source d'alimentation du jour pour les enfants qui, dès qu'ils le peuvent, amènent aussi des bols de nourriture chez eux pour partager avec les autres membres de la famille. En juillet 2002, après de nombreuses coupures et surtout la dévaluation du peso, les directeurs des écoles n'arrivaient plus à nourrir les enfants jusqu'à la fin du mois. Les postes sanitaires manquaient depuis des mois de médicaments

Les salaires perçus par les Wichí proviennent surtout des postes du gouvernement : soit des charges politiques soit dans le domaine de la santé (agents sanitaires et sages femmes), de l'éducation (MEMA- instituteurs auxiliaires bilingues) ou dans le Registre Civil (35 postes en tout) (DIRLI, 1999b : tabl. 29). À ce moment, quelques-uns travaillaient aussi dans certains programmes mis sur pied par le DIRLI (voir plus loin). Ces salaires, qui varient entre 400 et 1300 pesos mensuels, représentaient un pouvoir d'achat considérable lorsque le peso argentin équivalait au dollar américain mais se sont considérablement dévalués par la suite. Certaines familles Wichí qui avaient acheté des biens en versements mensuels ont vu leurs avoirs confisqués⁶³.

Par ailleurs il y a dans la zone 209 artisans - tisserandes de *yica* (sacs) et autres produits de la fibre de *chaguar* (femmes) et producteurs d'objets en bois (hommes) -, 5 apiculteurs, et quelques familles qui vendent du bois, des animaux domestiques ou des petits animaux du *monte*. (DIRLI *op cit*)

Un nombre important de familles Wichí profite toujours (en plus grand ou moindre degré selon les besoins) des produits que la forêt et le fleuve peuvent encore leur offrir. Aux mois de juin - juillet la saison de pêche bat son plein. Beaucoup d'hommes partaient très tôt le

⁶³ Au début juillet j'ai vu passer un pick-up avec quelques motos dessus. Un *criollo* m'a expliqué que c'étaient des motos achetées par certains Wichí mais qu'ils n'avaient pas fini de payer. ⁶³ Les salaires des Blancs (enseignants, médecins etc) ont subi la même sort : en juin 2002 beaucoup de salaires n'avaient pas été payés depuis des mois, et la moitié de ce qu'ils recevaient était payé en "bons" provinciaux, émis par le gouvernement pour faire face à la crise

matin (ou le soir précédant) à bicyclette vers le fleuve et revenaient l'après-midi avec d'importants chargements de poissons enveloppés d'un filet. Les poissons étaient, soit redistribués et consommés par la famille, soit vendus aux *criollos* et aux Blancs de Maria Cristina et parfois aussi aux habitants de Lote Ocho, un regroupement de communautés localisées à une vingtaine de km. de distance⁶⁴. Ces mois correspondent à la saison sèche, et malgré cette période maigre du *monte* les femmes partaient chercher la plante de *chaguar* - pour la production artisanale- ainsi que des racines comestibles.

La distinction entre "pensions, aide sociale et salaires" ne semble pas très nette. Le même mot "salaire" (*sueldo*) est souvent utilisé pour désigner tout ce qui provient de l'État. Il y a donc d'un côté "ceux qui ont des salaires" et "ceux qui n'en ont pas ou très peu" mais surtout, les familles qui cumulent plusieurs salaires, c'est-à-dire, des salaires réels plus les pensions, et les autres qui n'ont rien ou presque rien. Cette différenciation de revenus est une source grandissante de tensions entre les familles étant donné que ce sont souvent les familles (élargies) dont un des membres a un poste politique qui se partagent les pensions ou programmes sociaux de l'État (souvent limités) et les rares postes de travail rémunérés. Les familles plus démunies perçoivent ceci comme une grande injustice, surtout de la part des autorités locales (délégués élus, administrateur général et certains caciques) censées partager avec l'ensemble des "gens" (de la bande) et non pas seulement à l'intérieur de leurs familles.

Les familles donc qui "n'ont pas de salaires (ou peu)" c'est-à-dire qui peuvent avoir des pensions mais qui ne suffisent pas à subvenir aux besoins, sont celles qui dépendent encore des produits de la brousse ou partent aux *poroteadas* ("récolte de haricots").

⁶⁴ La plupart des hommes parcourent de longues distances à vélo, connaissant tous les raccourcis et coupant à travers la brousse.

Au début de mon séjour dans les communautés (début juin 2002) plusieurs camions ouverts à deux étages provenant de la province de Salta emmenaient de grands contingents de travailleurs vers les plantations où ils devaient rester jusqu'au mois d'août. Selon un des enseignants blancs, les Wichí sont payés par hectare récolté et ils doivent construire leurs propres baraquements. À la fin on déduit des salaires les matériaux de construction et la nourriture, le tout vendu dans les magasins de la plantation: Comme le remarquait l'un d'entre eux: " tout reste sur place ". Je n'ai pas pu vérifier si ces pratiques, contraires à la Convention 169 de l'OIT ratifiée par l'Argentine, courantes par le passé, sont toujours en vigueur aujourd'hui.

Les estimations locales concernant la quantité de familles parties aux plantations oscillaient entre 40 et 50%⁶⁵. Le cuisinier de l'école primaire de Santa Teresa estimait que la moitié des 180 enfants étaient partis avec leurs familles aux récoltes. Pour lui : *" Ceux qui partent avec leur famille reviennent sans rien. Les autres rapportent quelque chose de retour. Seulement les gens qui n'ont pas de salaires du gouvernement partent "*.

Alejandro (un jeune homme d'une trentaine d'années) était, lui, satisfait lorsque vers la mi-juillet, il est rentré de la plantation. Parti seul, sans famille, il avait gagné, une fois tout déduit, 250 pesos en un mois (env. 105 \$ Can., payés en Lecops, des bons nationaux)⁶⁶ avec lesquels il s'était acheté des vêtements. Il rentrait avec 150 Lecops dans la poche. Les récoltes n'étaient cependant pas encore finies et je lui ai demandé pourquoi il n'était pas resté jusqu'à la fin. En fait, m'expliquait Alejandro, il y a des récoltes de tomates, de tabac, de haricots toute

⁶⁵ Il est intéressant et curieux de noter qu'aucune mention n'est faite dans les documents officiels du DIRLI concernant les départs (pourtant massifs) des autochtones vers les plantations. Les tableaux pourtant assez exhaustifs établis à partir du recensement et qui incluent la quantité d'autochtones selon le type d'occupation ne font aucune mention de cette activité!

⁶⁶ Après la crise de décembre 2001, beaucoup de salaires sont payés en bons, soit nationaux (Lecops) soit provinciaux. Ces bons, censés valoir l'équivalent du peso, ont dans la réalité quotidienne une valeur inférieure : les commerçants augmentant les prix des articles lorsqu'ils sont payés en bons.

l'année. Pour lui cependant " *ya estaba* " (c'était suffisant,) il avait réussi à acheter ce dont il avait besoin⁶⁷.

Alejandro partait le même soir à la pêche. Ce sont souvent les mêmes familles sans " salaires " qui dépendent encore beaucoup des activités traditionnelles. Walterio, pasteur, fait partie de ces dernières (les pasteurs anglicans autochtones ne sont pas rémunérés)

- *Comment vivez-vous, Walterio, d'où proviennent vos ressources?*

- " *Il y a assez (alcanza) . On va mariscar (le terme mariscar , très utilisé dans la région, signifie aller chercher des ressources dans la forêt) chercher du miel, il y a le potager, la pêche, on vend de l'artisanat . Si on pêche 60 poissons : 30 [sont] pour consommation, pour nous, 30 pour vendre à un peso chacun à Lote 8 et on garde 5 pesitos pour acheter de l' asado (viande) . Dans le potager (el cerco) on récolte du melon, du melon d'eau, on a un peu d'argent (platita) , on le vend et on peut vivre. Le miel se vend aussi, l'artisanat. Aujourd'hui les gens sont des fainéants (vagos) , ils ne veulent plus aller à la rivière, parce que quelques-uns ont des moyens (algunos tienen) mais pas nous , nous sommes plus pauvres. Si je tombe malade qui va prendre soin de mes enfants?(...) Les autres ne font pas comme ça parce qu'ils sont chez eux et ils ont déjà de quoi manger, ils ont des salaires, ils restent les bras croisés. Dans une maison l'un touche national, l'autre touche provincial, c'est beaucoup*

Certaines familles réussissent donc encore à vivre de leurs propres ressources. A cet égard la possession des titres communaux de la terre a un impact psychologique très important pour les Wichí : dans la situation de crise économique que vivait le pays, beaucoup d'entre eux remarquaient avec soulagement que, contrairement aux gens de la ville, eux ils avaient toujours le monte comme dernier recours pour trouver de quoi se nourrir (*siempre hay un pescadito, una frutita* , " il y a toujours un petit poisson, un petit fruit "). Les remarques de Walterio, incluent cependant un autre élément : mise à part la grogne contre les " salaires " mal répartis, le pasteur, à l'instar de beaucoup d'hommes de la génération éduquée dans les missions

⁶⁷ Cette réponse est intéressante en ce qui concerne la notion de surplus (accumulation) d'argent : au premier abord il semblerait qu'on ne travaille que pour obtenir l'argent nécessaire pour acheter ce dont on a besoin, l'accumulation d'argent ne faisant pas partie du projet. Ces besoins cependant augmentent de plus en plus , sous influence des jeunes scolarisés, l'interaction accrue avec la société nationale , et plus récemment, la télévision, et le fait de pouvoir avoir un poste de travail avec un salaire est de plus en plus recherché, ainsi que l'accumulation de pensions et autres bénéfices venant de l'État . À mon sens, ce que les Wichí essaient donc d'éviter c'est le travail prolongé dans les plantations, c'est-à-dire, la prolétarianisation.

anglicanes, nourris d'une éthique de travail qui leur était propre, critiquent fortement l'assistance de l'État qui produit des " fainéants " et qui ont " mal habitué " les gens.

" Avant beaucoup de gens chassaient et pêchaient. Les femmes allaient chercher des fruits, il y avait de tout, beaucoup d'animaux, mais après les inondations beaucoup de bêtes (bichos) ont disparu. Mais les jeunes n'y vont plus, le gouvernement les a mal habitués, Ils disent que c'est très loin, qu'ils n'ont pas de bicyclettes. Avant on sortait tôt et on marchait loin. Tous sortaient. Plus maintenant, ils ne sortent plus. Et les femmes non plus, elles ne marchent plus. Aux jardins potagers non plus. Et les familles attendent, et ont faim " (Pedro Torres, AS)

Malgré ces propos les Wichí savent que le *monte* ne suffit plus à tout le monde. *La tierra ahora esta vieja*, " La terre maintenant est vieille, elle n'est plus belle, nouvelle, comme avant ". De multiples témoignages font état de la dégradation écologique qui a déjà été mentionnée au cours de ce travail. De même ils sont très conscients que les jeunes ont perdu beaucoup du savoir des aînés, surtout depuis les longues heures passées à l'école : *Los jovenes ya no saben* .

L'assistance de l'État est donc une nécessité. La critique la plus importante concerne d'ailleurs moins les pensions que les investissements publics censés aider au développement des communautés. *Tous est mal fait* surtout —et cette plainte est constante— parce que « *on ne nous demande jamais notre avis, on ne nous consulte pas* » « *Par exemple, -me raconte Ezequiel (agent sanitaire)-, la lumière [électrique]. Ce n'était pas une idée à nous, c'était une idée des criollos. Pour nous l'idée c'est d'abord travailler et après pouvoir penser à un réfrigérateur, à l'électricité. Mais non pas installer l'électricité et alors moi, je reste assis les bras croisés au-dessous de l'ampoule* ». Ezequiel, comme d'autres hommes de plus de quarante ans, éduqués dans les écoles missionnaires et très marqués par le type d'assistance des anglicans, notamment en matière d'agriculture, a des opinions bien arrêtées de ce que le gouvernement devrait faire :

“Par exemple la chacra (les jardins potagers) : ce que les gens ont besoin c’est d’un appui économique, donner un peu à manger aux gens, une pelle, une machete, une pioche pour travailler. Et pour les moments qu’il ne pleut pas, des pompes pour irrigation. Alors les autochtones peuvent cultiver. Juste un peu d’appui, quelqu’un qui les appuie pour commencer, qui les guide en ce qu’ils font pour qu’ils apprennent. On pourrait avoir des hectares de maïs”

L’agriculture, comme les missionnaires l’ont compris, ne sera jamais très prospère, vu les conditions écologiques. Le manque de ressources des Wichí devient de plus en plus critique. Le *monte* ne suffit plus, la vente d’artisanat reste encore très marginale et les postes rémunérés que les Wichí réussissaient à obtenir jusqu’à maintenant commencent à être saturés. Malgré les luttes incessantes pour obtenir plus de MEMA et d’agents sanitaires dans leurs communautés, la plupart des jeunes ayant complété le cycle secondaire et possédant des diplômes ne trouvent pas de travail (ce qui, en même temps, remet en question les sacrifices que beaucoup d’entre eux doivent faire pour compléter leurs études). Les Wichí dépendent de plus en plus des pensions et de subsides à un moment où l’État argentin, en faillite, arrive à peine à financer les programmes sociaux de base de la population.

III- L’anglicanisme wichí

Malgré leur départ en 1982, des missionnaires anglais de la South American Missionary Society (SAMS), ont laissé des structures ecclésiastiques bien en place au sein de la population Wichí de Formosa. L’anglicanisme, principalement aux mains de pasteurs autochtones, reste fort, surtout dans les communautés plus isolées de l’ouest du département de Ramon Lista. L’arrivée des catholiques progressistes dans les années ’70 (peu enclins au prosélytisme direct) n’a pas suscité de conflits, la plupart des Wichí, ne trouvant d’ailleurs aucune différence significative entre les religions.

“ Toutes les religions sont pareilles. C’est pour ça qu’ici toutes peuvent entrer. Les pentecôtistes aussi. Ils nous apprennent à croire en Dieu, en Jésus Christ. La seule différence avec les catholiques, c’est Marie. ” (Fernandez, San Miguel).

“Moi quand j’étais petite, six ans, c’est un prêtre catholique qui m’a baptisée. Après quand j’avais 12 ans j’ai reçu la confirmation des anglicans. Parce que les anglicans c’est la même chose que les catholiques. La même chose.” (Felisa, sage-femme, 35 ans, El Potrillo)

L’arrivée de nouvelles églises protestantes, encore éloignées de la zone ouest, mais se faisant de plus en plus présentes, pose cependant problème aux dirigeants. Certaines d’entre elles -comme les Nazaréens- sont tolérées mais les dénominations pentecôtistes, plus menaçantes pour l’Église anglicane (et catholique) sont déjà perçues par eux comme “ autre chose ”.

“Il n’y a pas de conflits entre les anglicans et les catholiques (...) Maintenant il y a les Nazaréens qui veulent s’installer. Ils ont demandé la permission et ils [le conseil communal] ont dit oui. Ils veulent projeter un film sur la vie de Jésus. Il y a aussi l’Assemblée de Dieu [pentecôtiste] mais ils sont plus loin, et c’est différent” (Crecencio, délégué).

L’anglicanisme wichí cependant ne reflète pas l’anglicanisme officiel tel que pratiqué en Angleterre. La majorité des missionnaires formant partie des Sociétés constituées au cours du XVIII^e et XIX^e siècles, comme la *London Missionary Society* et la SAMS, étaient des “ Non-conformistes ” (*Nonconformists*), principalement des Congrégationalistes, héritiers d’une forte influence calviniste (Comaroff et Comaroff, 1991 :44-46). L’Église anglicane chez les Wichí est très austère, les *cultos* ou services sont relativement simples et sauf Noël, aucune fête chrétienne ne fait l’objet de festivités collectives⁶⁸.

Mais il y a aussi des différences fondamentales. Une des caractéristiques principales de l’anglicanisme wichí est son fort contenu millénariste. L’imminente fin du monde actuel, dont

⁶⁸ Les services (*cultos*) ont lieu tous les jours, mais sauf le dimanche, ils sont très peu fréquentés. Ces services sont assurés par les pasteurs (non ordonnés) des communautés. Pour les services avec communion (*Santa Cena*) ainsi que pour les autres sacrements (baptêmes, confirmation etc.) il faut attendre le passage d’un pasteur ordonné, qui passe généralement une fois par mois. Lors de mon séjour une grande “ fête ” anglicane fut organisée à l’occasion de l’anniversaire de la fondation de l’Église de Maria Cristina. L’évêque (autochtone) ainsi que d’autres pasteurs de différentes communautés sont restés deux jours sur place. Mis à part l’important service dans l’Église (avec discours, communion, confirmations, etc.) la “ fête ” consista en un grand repas partagé par tous. Noël, l’unique fête célébrée annuellement, est l’occasion des grandes réunions collectives, avec beaucoup de nourriture et jeux de toutes sortes. Selon un autochtone, c’est le moment où “ beaucoup de gens se repentissent, et reviennent à l’Église ”.

les signes avant coureurs sont partout présents, sera suivi par un nouveau monde où seulement les croyants, voire les Wichí croyants, seront inclus. Cette apocalypse d'ailleurs était prévue pour le changement du millénaire mais n'a pas encore eu lieu.

(...) «Je ne pense pas que ce soit pour cette année. La durée (el plazo) était de 2000 ans. Mais comme nous avons beaucoup prié on dit que Dieu a augmenté quelques années, mais nous ne savons pas de combien d'années il a augmenté. (...) Moi je vois que tout est en train de se terminer (que la cosa se va terminando) Toutes les choses qui font de l'argent font faillite ils voient (ya ven) que l'Argentine, presque tout le monde, dans d'autres pays c'est comme ça, c'est pour ça qu'on dit, que les choses deviennent de plus en plus chères, que le pays ne fabrique plus qu'il ne marche pas. Nous, nous sommes Wichí et nous ne nous préoccupons pas (no nos afligimos nada) qu'il n'y a pas à manger. (...) Nous les croyants n'allons pas nous préoccuper. Ceux qui croient en mon nom savent ce qui va arriver dans le monde. La terre sur laquelle nous marchons (que pisamos) est de la vieille terre. Quand je vais par là campear je vois qu'une partie de la terre est vieille (...) et quand la fin du monde viendra, il y aura des gens qui vont pleurer. Mais nous, nous sommes contents, nous croyons en Jésus. Tout sera nouveau. Ce que nous sommes en train de vivre ne reviendra plus. Pour les croyants. » (Amadeo David, jeune cacique, El Breal)

La crise économique récente en Argentine est ainsi aussi vécue comme un des signes avant-coureurs de cette fin du monde, mais ils affirment que ceci arrive aussi dans beaucoup d'autres pays du monde. Plus près d'eux, la dégradation écologique des terres qui ne donnent plus à manger aux gens est éloquente. Pour d'autres, la fin du monde s'annonce sanglant et prend la forme d'une guerre des justes, très attendue :

“Nous, nous avons l'espoir d'une guerre de Dieu. Une fois que Dieu le commande (Dios manda), le jour où les nouvelles gens (la gente nueva) vont tuer tout le monde, le monde s'achèvera. Et après il doit faire un monde nouveau, il doit faire des gens nouveaux. C'est comme ça que dit la Bible. Il va sauver l'esprit des gens, mais il doit transformer le corps de ce qu'il est. Il dispose de 20, 100 ans encore, nous ne savons pas. Personne ne va savoir. (Dalmacio Vasquez, 90 ans, Maria Cristina)

Les gens “nouveaux” que Dieu doit recréer à partir de l'esprit des gens sembleraient être les mêmes appelés à tuer tout le monde. Le thème millénariste réapparaît avec force lors des services ou *cultos* plus importants (les dimanches ou lors des grandes réunions anglicanes) à travers les chansons des jeunes. Accompagnés de guitares et aux rythmes boliviens des groupes de jeunes garçons auxquels parfois se joigne une chorale de jeunes filles chantent “la terre

promise”, “seuls les croyants se sauveront”, le retour de Jésus”. Tandis que le *culto* se déroule en langue wichí (textes bibliques, prières, sermons), il est à noter que ces chansons - écrites par les jeunes- sont toujours chantées en espagnol.

Un autre élément à signaler est la présence encore bien ancrée des *Jayawú*, les chamans, (appelés en espagnol par les Wichí, *brujos* “sorciers”) bien qu’officiellement niés ou expressément dévalorisés:

-Et que s'est-il passé avec les jayawú (chamans) ?.

-La religion est apparue et tout a disparu. Ils se sont repentis. Ici à El Potrillo il y a deux sorciers, trois, quatre personnes sorcières encore. Mais interdire [ils ont interdit] aussi que le sorcier guérisse parce que nous avons un Dieu grand, il faut guérir avec Dieu seulement. Ici, derrière nous, là dans l'autre rue, là il y a un sorcier qui habite. Très sorcier. (bien brujo). À El Quebracho aussi il y a des sorciers qui chantent.. À El Divisadero aussi..

-Et qu'est-ce qu'ils font les sorciers maintenant ?

-Ils guérissent. Ils croient qu'ils guérissent. Comme les médecins. Ils ont des dons, eux. Par exemple, (si) j'ai une hémorragie (et) je vais chez ce sorcier (et qu'il) n'a pas le don, alors il ne me guérit pas. Chaque maladie a un sorcier, comme les médecins.

-ce sont des “spécialistes” ? l'un sait guérir une chose, l'autre une autre ?

-oui. C'est ça. (Felisa, sage-femme, El Potrillo)

“ Il y a encore des sorciers, mais ce n'est plus comme avant,, qu'ils avaient du prestige (que tienen categoría). Il y a encore de l'ignorance, peut être 3% qui font appel à eux (que recurre) (...) Avant dès que quelqu'un s'enrhumait il allait chez le sorcier, on disait qu'il avait du pouvoir. Comme tout ce qui existe sous le soleil, quand Dieu dispose, parfois ça marche. Mais maintenant nous avec la Bible, Dieu dit qu'avec les sorciers, tous [vont] en enfer. Je ne sais pas ailleurs, ici les sorciers sont restés sans succès (éxito)” (Ezequiel AS, Santa Teresa)

Si le chaman a perdu du “succès”, il est encore pourtant fort redouté : il s'agit de personnes qui peuvent aussi agresser et parfois tuer. La religion chrétienne est perçue comme un moyen efficace pour s'en protéger, Dieu ayant plus de pouvoir que les sorciers. Ils attaquent souvent les croyants, leurs ennemis, mais face à la parole de Dieu, ils sont désarmés : d'où leur perte de prestige.

“ Avec la parole de Dieu [on] dit que les sorciers partent et d'autres sont tous morts, Il n'y a presque plus de sorciers. Je sais qu'il y a quelques uns mais il n'a pas prise (no se apegó) sur le croyant. Il a peur, c'est un mauvais type (...) Quand quelqu'un meurt, il ne sait pas que c'est ce sorcier qui l'a tué, mais quand il ne meurt pas il sait que l'autre a voulu le tuer. Ils

continuent à tuer des gens. Un sorcier c'est comme un démon, rien ne lui importe. (...) Mais si j'entre dans la parole de Dieu, je dépend de Dieu et non pas du sorcier. Si lui m'interpelle, eh bien! [tant pis] , mais moi comme croyant, le sorcier ne peut pas me toucher. Parfois j'ai des étourdissements (mareos), mais quand on connaît, ça passe. Les sorciers attaquent, nous sommes [pour eux] des ennemis, quand on est croyant il ne va pas nous laisser tranquilles . Mais il faut résister (aguantar) , il faut beaucoup prier”(Amadeo David, jeune cacique, El Breal)

Extra-officiellement donc, le pouvoir des chamans est encore reconnu, du moins par une partie importante de la population.

Tous les Wichí n'ont pas été convertis par les Anglicans, un certain nombre d'entre eux n'ayant jamais accepté le christianisme. L'Église Anglicane Wichí semblerait toutefois être la structure autour de laquelle se “soude” la communauté⁶⁹. Si le système de croyances reste ambigu, beaucoup de valeurs transmises par les missionnaires ont été adoptées comme étant bénéfiques et utiles à la cohésion sociale par les anciens, -souvent des pasteurs- encore “craints” par la population. “L'amour du prochain” et la prohibition de tuer ont mis fin aux guerres intertribales et aux escarmouches entre familles qui souvent finissaient par des tueries de vengeance interminables, vengeances très souvent liées aux problèmes d'adultère, d'où probablement le maintien d'interdiction encore en vigueur aujourd'hui du *k'atinaj*, danse à forte connotation sexuelle⁷⁰. L'interdiction absolue de boire (la vente d'alcool interdite par les règlements des communautés) vise à contrôler - avec plus ou moins de succès- les problèmes dévastateurs liés à l'alcoolisme, notamment la violence conjugale. L'idée du pardon et du “repentir” est un moyen efficace pour réintégrer les membres de la communauté -notamment les jeunes- qui se sont égarés ou éloignés par leur comportement inadéquat.

⁶⁹ Tous les dirigeants et les hommes d'influence dans la communauté disent appartenir à l'Église , ce qui semblerait être un pré-requis pour accéder aux postes de prestige.

⁷⁰ La sexualité n'est jamais condamnée moralement par les pasteurs Wichí et il existe parmi la population une grande liberté sexuelle. L'interdiction des danses de la part des missionnaires est plutôt interprétée et m'a d'ailleurs été expliquée comme une façon de contrôler les maladies vénériennes. À mon sens, n'ayant jamais considéré les danses ni les rapports sexuels comme des “péchés”, les pasteurs continuent de l'interdire surtout pour éviter les conflits -souvent violents- liés aux problèmes d'adultère et de jalousies.

“ [à l’époque des missions] il y a eu beaucoup d’évangélisation, les pasteurs étaient très stricts. Les gens étaient contents avec la religion. Il était interdit de boire [de l’alcool], ils ne laissaient pas faire des fêtes. Les gens étaient contents, ils ont tout refusé (se rechazo todo) Même maintenant par crainte des pasteurs, des évêques, qui ne laissent rien faire, les jeunes suivent beaucoup ; même ceux qui ne sont pas pasteurs font ce que disent les pasteurs ” (Juan Torres, AS)

“ (...) alors ils [les missionnaires] se sont préoccupés pour que les gens changent leur culture mais les gens se battaient, se tuaient et eux ils se préoccupent pour que les gens puissent changer, puissent aimer l’autre, puissent avoir de l’amour pour les communautés, pardonner ceux des autres communautés(...) alors les guerres sont finies, cette communauté peut venir à l’autre, se promener dans l’autre communauté (...) Mon mari, avant, buvait, il me battait durement (me pega malo asi) . Mais moi je [le] conseillais beaucoup et il a reçu beaucoup de religion lui aussi. Mais il fait déjà environ sept ans qu’il s’est repenti, qu’il a changé et alors nous sommes heureux à la maison. Nous sommes tranquilles avec ses enfants ”.(Felisa, sage-femme)

“ Quand [une femme] revient et reste avec son mari, elle va se repentir devant l’évangéliste. Elle raconte toutes les choses qu’elle a faites avant et les gens écoutent quand on se repentit, tous deviennent contents. Et ils [les pasteurs] ne disent pas ‘celui-ci n’est bon à rien’ (no sirve), ceux qui viennent se repentir sont bienvenus avec leurs maris et leurs enfants ”.(Amadeo David)

Malgré la plainte des gens plus âgés concernant les jeunes qui s’éloignent de l’Église, ne prient plus, *loquean* (ils font des folies) toute la nuit ou boivent, fument ou *coquean* (mâchent des feuilles de coca, activité assez courante chez les jeunes) certains d’entre eux ne semblaient pas prendre très au sérieux ces égarements, les considérant comme des erreurs de jeunesse à travers lesquelles tous sont passés.

“ moi je me rappelle quand j’étais jeune, je faisais ce que je voulais, ivre je faisais ce que je voulais (que borracho nomás hacia lo que queria nomás) mais grâce à Dieu en ces jours je suis déjà vieux. Dieu m’a pardonné, m’a enlevé de Satan et je suis bien ”.(Walterio, pasteur)

“ les vieux savent (...) certains jeunes écoutent, d’autres ne donnent plus beaucoup d’importance aux conseils des vieux. Et lorsqu’ils (les anciens) voient qu’un jeune va mal, ils ne se fâchent pas, ils ne les refusent (rechazan) pas, ils le laissent aller. Ils savent qu’après ils reviennent, ils changent ” (Amadeo David)

Même José, un jeune MEMA qui a pourtant eu des problèmes avec l’Église, comprend son importance et “ ne la refuse pas ”, quoiqu’il prône certains changements...

“ moi je pense que les choses ne sont pas organisées parce qu’une fois moi aussi j’allais à l’Église, j’ai été un intégrant de l’Église et celle-ci m’a pénalisé pour mauvaises conduites et je me suis retiré de l’Église. Mais je ne dis pas que je suis en train de refuser (que estoy rechazando) , mais que je regarde comment faire pour que les jeunes approchent plus (lleguen más) l’Église (..) ”

Si l’Église anglicane est encore un référent auquel on revient avec l’âge, pour “ rester tranquilles ”, l’adhésion actuelle à mon sens passe plus par une soumission aux règles sociales qu’à une conviction proprement religieuse. Contrairement à leurs aînés, éduqués dans des écoles missionnaires, les jeunes aujourd’hui sont formés dans des écoles publiques, -laïques en Argentine- sans aucune surveillance directe “ stricte ” des pasteurs ni cours d’évangélisation. Généralement absents des services quotidiens, les jeunes sont intégrés à l’Église, comme il a déjà été signalé, par le biais de ces groupes de musique et chant qui sont fortement encouragés, voire organisés, par le conseil des anciens, comme moyen d’exercer un certain contrôle sur eux, mais ce contrôle ne semble pas être suffisant. Les jeunes s’éloignent de l’Église anglicane au moment où les églises pentecôtistes pénètrent de plus en plus dans les communautés et trouvent facilement l’adhésion d’une population séduite par des pratiques auxquelles elle s’identifie plus facilement.

IV- L’univers des femmes

La séparation entre le monde des hommes et celui des femmes dans la société Wichí est encore très nette, chaque sexe ayant des tâches et des rôles bien définis. Dans la division sexuelle du travail, les femmes s’occupent toujours de la provision d’eau et de bois, de la cueillette, des enfants, de la préparation des repas, du lavage du linge, de la production et du tissage de tous les objets faits à partir de la fibre de *chaguar*. La pêche, la chasse, le miel (aujourd’hui aussi l’apiculture), la production d’objets en bois, l’organisation de l’Église et la

politique sont l'affaire des hommes. Pendant le jour chacun vaque à ses propres occupations pour se retrouver le soir en famille. L'espace social semble aussi différencié : contrairement aux hommes qui souvent se déplacent en vélo dépassant de plusieurs kilomètres les limites du village, les femmes, à pied, restent à l'intérieur d'un périmètre plus proche des communautés, même lorsqu'elles partent en forêt chercher le *chaguar* ou, pendant la période sèche, des racines comestibles. À l'intérieur des églises lors des services quotidiens ou hebdomadaires, les femmes s'assoient sur les bancs placés d'un côté de l'allée centrale, les hommes de l'autre.

Ces deux mondes restent cloisonnés : on appartient soit à l'un, soit à l'autre. Lors d'une conversation informelle un cacique me rapportait avec amusement le cas d'un jeune homme qui était "disparu" pendant quelques années et qui venait de rentrer dans sa communauté avec un poste de MEMA. Lorsqu'il était tout jeune (*changuito*), me disait le cacique, il aimait toujours s'asseoir avec les femmes et il a même appris à faire des *yica* (les sacs en fibre de chaguar), Il semble qu'aujourd'hui il n'a pas changé, il se tient toujours avec les femmes et il n'a pas de femme à lui. Les hommes efféminés appartiennent donc au monde des femmes (Clastres, 1974) et même s'ils sont l'objet de raillerie, ils ne semblent être ni condamnés ni marginalisés par la société.

Contrairement aux hommes qui portent des vêtements très semblables aux *criollos* et aux blancs, les femmes Wichí se distinguent nettement des autres par leur habillement. Toutes les femmes de tous les âges portent invariablement des longues et amples jupes en coton, souvent très colorées, qui contrastent avec les pantalons ou jeans souvent portés par les *criollos* ou les femmes blanches travaillant dans les communautés. La mode extérieure est incorporée par les T-shirts et sweat shirts aux grandes marques connues occidentales adoptées par les jeunes

ainsi, que les espadrilles ⁷¹. Les femmes âgées portent des blouses et un foulard autour de la tête noué à la nuque. Les plus jeunes laissent leurs longs cheveux libres ou en queue de cheval.

Les femmes Wichí de plus de trente ans parlent très peu ou pas l'espagnol. Selon le recensement DIRLI, 50% de la population du département est unilingue, dont 80% de femmes ⁷². Jusqu'aux années 80, leurs rapports avec les Blancs étaient très limités, ce qui explique qu'à l'intérieur des maisonnées la socialisation des très jeunes enfants conserve encore des caractéristiques qui permettent une reproduction culturelle propre.

La plupart des petits ne parlent que la langue wichí jusqu'au moment d'entrer dans le système scolaire. Entretemps ils sont pris en charge par leurs mères, tantes et surtout leurs grand-mères, très présentes dans leur éducation. Il n'est pas rare de voir une grand-mère assise par terre avec tous les petits-enfants autour ou sur ses genoux, prenant de la nourriture de son bol ou l'écoutant parler. Pendant mon séjour, j'ai eu l'occasion d'accompagner Ermina dans la forêt chercher du *né'ok* ⁷³, une racine comestible que les femmes déterrent d'abord à l'aide d'un long couteau ensuite avec leurs doigts pour ne pas l'abîmer, et qui se mange cuit avec de la graisse de poisson. Ermina était accompagnée de plusieurs filles de tous les âges ainsi que de quelques jeunes garçons qui suivaient le groupe. Lorsqu'elle pointait du doigt, les filles plus âgées déterraient. Lors d'un long moment de repos tous se sont assis autour d' Ermina

⁷¹ Beaucoup de ces vêtements provenant des grandes villes sont usagés et repartis par des organismes de charité, ce qui explique les T shirts et chandails de marque. Ceux-ci sont cependant portés par les jeunes filles, les femmes plus âgées préférant les blouses ou tricotés plus classiques. Toutefois la répartition de vêtements n'explique surtout pas le port des jupons –inexistants en ville- : Ces longues jupes rappellent l'habillement des femmes autochtones de plusieurs régions du nord de l'Argentine, de Bolivie et du Paraguay: marqueurs identitaires de l'Indianité ?

⁷² Selon le diagnostic DIRLI le haut taux d'unilinguisme est lié à la très faible rétention scolaire et aux taux élevés d'analphabétisme. Cette analphabétisme semblerait cependant vrai en ce qui concerne uniquement l'espagnol. J'ai pu constater lors des services religieux dans les églises un nombre important de femmes, même âgées suivre des yeux sur les livres qu'elles tenaient à la main, les textes, prières et psaumes écrits en langue wichí sans problèmes. Selon un informateur, elles ont appris à lire "à la maison" avec leurs maris.

⁷³ Le *né'ok* ressemble au manioc. Cru, il a la consistance d'une pomme granuleuse au goût plutôt fade. La plante a la forme d'une liane qui s'enroule autour des arbres.

qui, d'une voix douce et lente parlait sans cesse, comme si elle racontait des histoires. Dans le groupe se trouvait une fille MEMA qui, je croyais, devait me servir de traductrice. Ni elle ni les autres filles qui pourtant, étant scolarisées, comprennent bien l'espagnol, n'ont jamais répondu à mes questions, se contentant de rire timidement ou de répondre vaguement par quelques mots. Mon très court séjour dans les communautés et le manque de connaissance de leur langue m'ont empêché tout rapprochement. L'univers des femmes m'était clos, même si elles m'avaient permis de les accompagner : l'anthropologue ne devait être intéressée qu'aux plantes.

Ce monde des femmes change cependant très vite avec les contacts de plus en plus fréquents avec les Blancs. Les *changas* (menus travaux) chez quelques *criollos* de la zone naguère très limités, augmentent avec l'arrivée de nombreux Blancs, surtout les enseignants qui s'installent avec leurs familles dans les communautés en période scolaire. Au début des années 90 la formation des sages femmes dans la ville d'Ingeniero Juarez a permis à plusieurs d'entre elles -encouragées par leurs maris- de s'intégrer au réseau sanitaire comme employées avec des salaires.

C'est cependant la scolarisation de plus en plus importante des filles qui contribue davantage aux changements. Lors de la création de l'école secondaire à El Potrillo en 1986, seulement 6% des élèves inscrits étaient des filles ; dix ans plus tard le chiffre montait à 26%(de la Merced, 1999) Un certain nombre d'entre elles sont devenues MEMA, d'autres des agents sanitaires. Être scolarisées au niveau secondaire signifiait jusqu'à la création des écoles rurales de cycle moyen, passer des années à El Potrillo, loin de leurs familles.

Le comportement des jeunes filles semble être un souci permanent de la plupart des adultes, hommes et femmes, qui " ne savent plus comment les contrôler ". *No hacen caso de nada* : elles n'écoutent personne. Enceintes de plus en plus jeunes, elles se promènent *por ahí*

(“ par ci, par là ”) toute la nuit, elles boivent et elles ont acquis “ des coutumes de Blancs ” ou des *criollos*. Ces comportements sont directement liés dans les discours des gens à l’influence de l’école.

“ Avant les gens adultes ne laissaient pas leurs enfants se marier jeunes. Quand la fille avait 30 ans, elles même cherche l’homme qu’elle veut et se marie. Les maris allaient [vivre] chez la femme. Maintenant, à cause de l’école, les jeunes (los chicos) n’écoutent plus les parents, ils ont des habitudes (costumbres) de blancs. Tous les jeunes se promènent la nuit, se mettent ensemble (andan de noche, se juntan) . Avant ce n’était pas comme ça. Maintenant les filles boivent ” (Rinalda Juarez, 30 ans)

*“ Avant elles [les filles] se mariaient à 25-28 ans et n’avaient que 2 ou 3 enfants. Parfois il y avait une dame qui tardait beaucoup pour accoucher et les parents (familiares) disaient que le temps était passé qu’elle aurait dû avoir des enfants. Maintenant à 10, 12 ans elles veulent déjà avoir des enfants. Dans cette zone une fille comme celle-ci (il pointe du doigt une fillette d’environ 11 ans) se promène (anda) toute la nuit. Les garçons aussi. À 30 ans elles ont déjà 6 enfants (...) les gens vont mal maintenant. Il y a des complications maintenant avec les *criollos*. Les instituteurs ou professeurs viennent et ils couraillent (se va corriendo) avec les élèves et puis quand il y a des problèmes, ils partent et laissent tout. Des filles de plus en plus jeunes tombent enceintes, parfois elles présentent des césariennes, à cause de l’âge (no da edad). Beaucoup [de gens les] conseillent, le père, la mère, l’Église. Elles n’écoutent personne. (...) Avant je vivais à la maison jusqu’à 15, 17 ans sans penser que je vais ici, je vais là. Le soir je reviens m’asseoir. Aujourd’hui la fille sort (chica sale) , elle ne revient qu’à minuit. Elle part, regarde la télévision, elle n’écoute personne (no hace caso) Même pas avec chicote (le fouet) Peut-être après elle vit toute seule avec son enfant. Ou avec les parents.” (Haroldo Gomez env. 40 ans)*

Dès la tombée de la nuit il n’est pas rare en fait de voir des groupes de très jeunes filles se promener dans les rues en train de rire et émettant un cri très particulier qui m’a été expliqué (par un Blanc) comme étant des “ appels sexuels ”. Les relations sexuelles avec les *criollos* ou les Blancs en particulier suscitent beaucoup de conflits, surtout quand ils “ partent et laissent tout ” lorsque la fille devient enceinte : c’est la famille qui doit les prendre en charge. Ayant des enfants très jeunes, c’est souvent la fille qui abandonne plus tard l’enfant dans la famille et part dans une autre communauté avec un autre homme. Là où le comportement des garçons est toléré comme “ des écarts de jeunesse ”, celui des filles - étant donné les conséquences- ne l’est pas.

Jusqu'à une époque assez récente, la natalité était en quelque sorte contrôlée par les mariages tardifs, (héritage des missionnaires?) généralement après l'âge de 25 ans. Cependant, si la femme « choisissait l'homme qu'elle voulait », les parents avaient certainement leur mot à dire -quand ils ne choisissaient pas les maris eux-mêmes⁷⁴ :

“ Dans notre culture, par exemple, mon papa ou ma maman s'ils voyaient que ce jeune travaillait très bien, qu'il va au monte, qu'il ramène des animaux, mon père même, la famille même choisissait avec qui il faut se marier. Mais leur fille acceptait. Les anciens. Et ils conseillaient à leur fille que cet homme va s'occuper d'elle, qu'il va chercher des aliments. Maintenant ce n'est plus comme ça. Elles mêmes choisissent. Parfois la mère lui dit que cet homme n'est bon à rien (no va a servir) parcequ'il boit, parcequ'il a des vices et c'est vrai parce que la fille tombe enceinte et il part, il abandonne ses enfants. Mais les anciens ce n'était pas [comme cela] (...) par exemple je ne pouvais pas chercher mon mari, Mon père et ma mère pouvaient choisir un homme bon pour moi (...) si sa famille était ennemi (contrario) de ma famille elle [la mère] ne permet pas que je l'épouse, parce que si tu as des enfants il vont être des ennemis de tous (va a ser de contrarios todos) alors tu dois chercher l'homme que la mère appelle [?] et que le père accepte aussi. (Felisa, sage-femme)

Les mariages entre jeunes de familles hostiles ou “ contraires ” n'étaient pas acceptés et les parents avaient un contrôle assez strict sur leurs filles du moins jusqu'au mariage. À cet égard il est intéressant de noter que Métraux (1967) faisait déjà mention du haut taux de suicides constaté chez les jeunes Mataco, lors de son passage à Misión San Andrés dans les années '40. Les suicides surtout chez des adolescentes et les jeunes femmes sont également mentionnés par les missionnaires anglicans dans un article sur Misión Selva San Andrés daté de décembre 1929 (SAMM, 1930 :41; 5). Les jeunes se suicident en mangeant de la *sachasandia* -*onhek* en Wichí- (capparis salicifolia), un fruit hautement toxique lorsqu'il est consommé vert et cru. Pour être comestible, la *sachasandia* doit être bouillie en “ sept eaux ”, c'est-à-dire, sept fois. Métraux attribuait ces suicides aux contrôles trop rigoureux des missionnaires sur les

⁷⁴ Généralement ce sont les femmes qui prennent l'initiative lors de la recherche d'un compagnon sexuel. Dans la danse du *katinaj*, les hommes dansent en cercle tandis que les femmes, après les avoir observés de loin viennent prendre les compagnons de leur choix par la taille et dansent derrière eux. Après la danse ils disparaissent ensemble pour la nuit. Le compagnon sexuel occasionnel que la jeune femme choisissait ne semblait pas avoir la même importance que le choix du mari, qui devait être le soutien de la famille, d'où l'intervention des parents.

pratiques sexuelles, l'interdiction des fêtes et des danses. Ces suicides ont continué cependant bien après le départ des missionnaires. La dernière série de suicides - me racontaient quelques hommes réunis dans le poste sanitaire de Maria Cristina-, est survenue en 1990 : une véritable "épidémie", selon eux, c'était une "contagion". Deux ou trois jeunes mouraient par jour après ingestion de *sachasandia*, "*comme si le démon leur était entré dans le corps*". Depuis ce temps, il n'y a plus eu de suicides. L'explication qui m'a été donnée c'est que les jeunes n'aimaient pas la vie qu'ils menaient, qu'ils étaient privés de faire des "choses", et qu'on ne leur permettait pas de se marier d'une « communauté à une autre ». "*Il y avait à l'époque de terribles disputes entre les communautés et lorsqu'elles se sont unies après les inondations il y a eu beaucoup de conflits*". C'était, encore cette fois, les filles qui se suicidaient le plus "par jalousie" ou parce qu'elles étaient "fâchées avec leur parents" : "*on les battait un peu et elles partaient et se tuaient. Les jeunes n'aimaient pas ça. Alors ils [les parents] les ont laissés libre. Maintenant elles sont libres*". Le rassemblement dans les nouvelles communautés des bandes jusqu'alors ennemies ou hostiles a ainsi provoqué de nombreux conflits, notamment en ce qui concerne les alliances, naguère conclues entre bandes "amies"⁷⁵. Depuis que la pression parentale est moins forte, et les règles de mariage moins strictes, les suicides semblent s'être arrêtés.

Aujourd'hui donc, le contrôle a éclaté, entraînant comme conséquence indépendance, défi et maternités précoces. Les contacts avec les Blancs et la scolarisation sont perçus comme les grands responsables de la perte de contrôle des adultes sur les jeunes filles. Elles prennent de plus en plus les "habitudes des Blancs", elles n'écourent ni leurs parents, ni les anciens, ni

⁷⁵ Ces bandes amies étaient probablement celles formant partie de la même tribu. Ceci confirmerait l'idée des bandes exogames et tribus endogames ébauchée dans le chapitre 1 note 14.

l'Église, mais aussi, elles semblent enfreindre de plus en plus les règles les plus strictes de l'univers féminin :

*“ Quand [une femme] a la menstruation, elle ne mange pas de poisson et quand elle est en couches (cuando esta con el parto) non plus. Si on mange du poisson le mari ne peut plus pêcher. Avant quand on menstuaait il ne fallait pas sortir de la maison, on restait à la maison enfermée, en travaillant jusqu'à ce que ce soit fini. Maintenant rien n'importe aux filles (*a las chicas no les importa nada*) même lorsqu'elles ont leur menstruation elles se promènent [andan por alli] , elles se baignent dans les réservoirs (represas) . Les filles aucune nous ne mangions du poissons lors des menstruations. Avant on ne mangeait même pas de la viande, ni de la graisse animale. Seulement des tortillas avec du sel, des fruits, mais sans graisse, [autrement] cela apportait de la mauvaise chance au chasseur ”⁷⁶ (Celia Antillan, AS)*

Coincées entre deux mondes, elles n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre, d'où probablement l'incidence croissante de l'alcoolisme féminin. Il est intéressant de noter cependant que ces filles n'ont pas renoncé ni à leur langue, ni à leurs jupons : deux des marqueurs identitaires les plus visibles chez les Wichí.

V- Santé et Education : L'intervention des catholiques

Les efforts remarquables menés sur le plan de santé et éducation par les groupes catholiques depuis les années '70, avec la mise en place d'un réseau scolaire et sanitaire, intégré aux institutions publiques provinciales et couvrant l'ensemble des communautés autochtones du département sont, selon Menna (2000-2001), sans égal dans le pays. Leur application cependant ne se fait pas sans heurts au sein d'une population avec des aspirations et des modes de fonctionnement qui entrent souvent en contradiction avec les buts recherchés par les catholiques.

- Education : le clivage générationnel

Aux 35 écoles primaires communautaires et une secondaire à El Potrillo se sont ajoutées ces dernières années quatre écoles rurales de cycle moyen (EGB3 rural dans le jargon

officiel) dans différentes zones du département. La *polimodal* (dernier cycle du secondaire) offrait jusqu'à l'année dernière deux orientations: l'une formait des "techniciens en ressources naturelles" l'autre des "enseignants en modalité autochtone" ou MEMA (*Maestro Especial para la Modalidad Aborígen*). Les MEMA avaient été formés depuis une dizaine d'années dans le but d'aider les instituteurs blancs qui se trouvaient, surtout dans les premières années du primaire, face à des enfants parlant presque exclusivement la langue vernaculaire. Comme pour les écoles primaires, les dirigeants Wichí ont obtenu de la part du gouvernement la création d'un poste MEMA dans chacune des écoles du département⁷⁷.

Depuis la mise en place du couple Instituteur/MEMA, il y a parmi les enfants une augmentation de 11 % de rétention scolaire et 1,5% de la population étudiante totale a réussi à finir l'école secondaire parmi lesquels on compte 20 % de femmes. (de la Merced, 2000). Toutefois en 1996 au moment de l'élaboration du "diagnostic" Dirli, la rétention scolaire était encore faible : 70% des enfants ne finissaient pas l'école primaire et seulement 10 % entraient au secondaire, les compétences en langue espagnole étant très basses. La mise en place depuis trois ans du Programme d'Éducation Interculturelle Bilingue (EIB) vise à remédier cette situation étant donné que le programme prévoit -entre autre- l'enseignement de la lecture et de l'écriture en langue Wichí pendant les trois premières années du primaire (assuré pour l'instant par le MEMA), combiné avec des cours en espagnol oral pour l'acquisition de vocabulaire, ce qui facilite la transition à l'écriture et la lecture en espagnol à partir de la

⁷⁶ La plupart des interdits alimentaires s'appliquaient aussi aux femmes enceintes. Certaines d'entre elles continuent à suivre ces restrictions.

⁷⁷ Si au début leur rôle était limité et subordonné, avec l'amélioration de leur niveau d'éducation ils ont commencé à réclamer de plus en plus la parité avec l'instituteur blanc. (Menna, 2000-2001) A partir de 2002, l'option MEMA a été remplacée par "Humanités et Sciences Sociales" l'idée étant que les enseignants wichí soient désormais formés au niveau supérieur pour qu'ils puissent exercer comme professeurs titulaires. La mise en place de l'Éducation Interculturelle Bilingue fait partie du sous programme "éducation et santé" du Dirli avec l'appui technique du Laboratoire des Langues de la faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Buenos Aires. Ce sous-programme prévoit également la formation des enseignants blancs et autochtones ainsi que des bourses d'études pour les autochtones.

quatrième année du primaire. Pour pouvoir élaborer le matériel didactique, les différents dialectes existant aujourd'hui dans la langue wichí sont en train d'être standardisés dans une même langue « d'école ». L'Éducation interculturelle bilingue vise également la valorisation de la culture autochtone et l'adaptation des connaissances qui répondent aux besoins locaux.

Pour les Wichí, l'éducation semble être une priorité fondamentale. La nouvelle conception de l'éducation entre toutefois en pleine contradiction avec celle qui pendant longtemps prévalait dans les écoles missionnaires anglicanes dont le but était d'intégrer les autochtones à la société nationale. Si l'intégration telle que l'entendaient les missionnaires n'est plus l'objectif visé, le rôle de l'éducation reste le même : pour pouvoir obtenir des postes rémunérés, pour être compétitifs sur le marché de travail il faut “ *capacitarse* ” c'est-à-dire, non seulement avoir une parfaite connaissance de la langue espagnole mais aussi manier les concepts et acquérir les compétences nécessaires pour être moins dépendants et s'affirmer dans le monde des Blancs.

La mise en place de la *Modalidad aborígen* et de l'EIB en particulier, est donc fortement contestée, surtout par les hommes plus âgés qui perçoivent l'enseignement de leur “ culture ” comme inutile et l'utilisation de la langue autochtone dans les écoles comme un frein à l'apprentissage de l'espagnol, voire même comme la volonté explicite de la part des Blancs pour que les enfants Wichí ne progressent pas et ne puissent obtenir des diplômes compétitifs⁷⁸. Le sentiment souvent exprimé, c'est que les décisions sont prises par “ eux ” (les responsables d'éducation) sans avoir consulté auparavant la communauté : le MEMA est considéré non seulement comme inutile mais aussi comme gagnant un salaire bien trop élevé (surtout qu'il s'agit de jeunes dont le statut est toujours considéré comme subordonné aux

⁷⁸ Cette attitude est parfois alimentée par les professeurs blancs (nommés par le ministère d'éducation provinciale et n'ayant reçu aucune formation spéciale pour enseigner en milieu autochtone), réticents à céder leur place aux

ainés). Ainsi, à Maria Crisitna les dirigeants ont exigé et obtenu il y deux ans la création d'un jardin d'enfants (maternelle) dans leur école, dans l'espoir que les enfants commencent à parler l'espagnol à partir des 5 ans :

" Je ne sais pas ce que cela veut dire 'modalité autochtone'. Je ne comprends pas. Eux ils disposent de ce qu'eux ils croient est plus facile pour nous et personne ne nous demande ce que nous pensons. Les enfants sont en train d'apprendre, mais ce sont des choses de cette zone. Quelques-uns apprennent très peu d'espagnol parce qu'ici, la modalité autochtone doit être beaucoup plus en idioma⁷⁹ qu'en espagnol (castellano) (...) Les MEMA aussi est une idée à eux, pas une idée à nous. Les paisanos discutent, pourquoi on donne tant de salaire à ces gens. Et nous, idioma nous n'en avons pas besoin (...) Ce qu'il faut c'est améliorer le système des écoles pour qu'ils [les enfants] soient compétitifs au niveau du travail. Les diplômes ne sont pas valides " (Ezequiel, A.S.).

"Avec la modalité autochtone ils [les enfants] ne peuvent pas avoir suffisamment d'espagnol. Nous, les dirigeants, nous sommes en train de nous battre parce que ceci doit changer. Modalidad non, parce que les enfants n'avancent pas. On ne leur apprend pas à ne pas s'asseoir par terre pour manger comme il correspond à l'éducation.

(...) Alors les gens voient qu'avec les études ils ont leurs petits salaires (suelditos). Mariana (ex-religieuse responsable d'éducation à Ramón Lista) dit qu'il ne faut pas perdre les coutumes (las costumbres). Et nous, nous ne voulons pas les perdre. Ce que nous réclamons toujours c'est qu'au niveau moyen on enseigne beaucoup trop de "Tokfwaj"⁸⁰ (contes traditionnels) Les gens disent qu'il n'y pas besoin de cela. A niveau moyen on ne cherche que ça, toutes les histoires. Les jeunes demandent aux vieux (los ancianos) comment c'était avant. C'est seulement cela qu'ils sont en train d'enseigner. Leurs professeurs exigent cela. Ils doivent demander à leurs grand-pères". (Mateo, delegado)

Selon Mateo on n'apprend pas suffisamment l'espagnol et les gens se plaignent qu'au niveau moyen les enfants n'apprennent que des histoires racontés par les " anciens ". Ce travail ethnographique, réalisé par les élèves des cycles intermédiaires, a abouti à la publication d'un petit ouvrage appelé "*De mariscadores y otras cuestiones*" visant à une valorisation de la culture Wichí à travers la mémoire historique, la reconstruction de leur mode de vie " traditionnel " ainsi que certains mythes. Malgré toutes les critiques formulées contre les

MEMA et menacés de perdre des postes très bien rémunérés. L'enseignant en milieu autochtone perçoit un salaire trois fois supérieur à celui des autres enseignants du pays

⁷⁹ "*Idioma*" s'utilise dans la zone pour désigner la langue Wichí. Par ailleurs pour les Argentins, " l'espagnol " n'existe pas comme langue; il s'agit du castillan (*castellano*)

⁸⁰ Le terme *tokfwaj* renvoie au personnage du "trickster" (espiègle, joueur de tours) très présent dans les mythes et contes Wichí.

méthodes de l'EIB, plusieurs Wichí, dirigeants inclus, tenaient à ce que je connaisse l'ouvrage dont ils étaient assez fiers. (voir Ch.4). “ Nous, nous ne voulons pas perdre nos coutumes ”, dit Mateo, reprenant un sentiment très partagé selon lequel il ne s'agit nullement de renoncer à leur “ culture ” : elle fait tellement partie de leur vie quotidienne qu'ils trouvent complètement inutile de faire perdre le temps aux enfants à apprendre ce qu'ils connaissent déjà, au lieu de leur apprendre, comme j'ai entendu à plusieurs reprises, l'anglais, qui pourrait être plus utile aujourd'hui.

Un autre point à relever est la critique plus large de nouvelles méthodes éducatives : *on ne leur apprend pas à ne pas s'asseoir sur le sol pour manger, comme il correspond à l'éducation*. Ce type de commentaire renvoie directement à l'éducation que dispensaient les missionnaires dans leurs écoles. Walterio, (42 ans) se rappelle l'époque où il avait été scolarisé :

“ à Salta, à l'époque des militaires, dans l'année 72. C'est là que nous avons connu les espadrilles, les chaussures, dans l'année 72, mais que (comment) vais-je connaître les chaussures si je ne savais même pas comment les mettre ! les chaussettes aussi, une cravate, une veste. L'élève va bien impeccable alors. On nous apprend à nous laver les ongles, le visage, comment doit respecter l'élève. Et notre directeur était croyant, il nous a enseigné à prier, il nous a enseigné la parole de Dieu, la Bible ” (Walterio, pasteur)

Le rôle de l'école, à part l'apprentissage de l'espagnol, est donc d'éduquer l'enfant à apprendre les “ bonnes manières ”, et à être “ civilisés ” : propres, respectueux, attentifs travailleurs et croyants. Ces idées n'appartiennent pas uniquement aux pasteurs. Les valeurs anglicanes sont encore très présentes chez beaucoup de Wichí de plus de quarante ans de la zone de Maria Cristina, valeurs perçues (ou du moins expliquées, dites) comme étant à la base de la transformation de l'état de “ sauvage ” à l'état “ civilisé ”. Être “ civilisé ”, c'est se hisser au même rang que les Blancs, donc de pouvoir être traité d'égal à égal.

Capacitarse, se former, s'éduquer signifie donc aussi être respecté, être considéré l'égal et pouvoir aujourd'hui être compétitifs vis à vis des Blancs, mais selon les autochtones, les Blancs ne semblent rien faire pour les aider. La plupart des jeunes voudraient continuer à étudier mais sont contraints de laisser les études par manque de ressources et le gouvernement, *qui aide les criollos*, ne fait rien pour eux. *Nosotros siempre quedamos bajos* (" nous restons toujours au-dessous ") : ce sont les Blancs qui ont les meilleurs postes et les plus prestigieux parcequ'ils ont les diplômes adéquats. Les diplômes provenant des écoles autochtones sont donc perçus comme inadéquats, voire inférieurs à ceux provenant des écoles pour Blancs et ceci en large mesure dû à une mauvaise formation dans leurs propres écoles.

" Dans la ville de Formosa il y a une auberge [pour étudiants], on a construit un bâtiment pour les criollos, [qui vont à] l'Université Les paisanos n'ont pas de ressources parce que les familles ne peuvent pas payer. Il n'y a pas de bourses pour l'instant. Dans l'EGB3 (école de cycle intermédiaire de Maria Cristina) il y a des bourses depuis 1999 ou 2000 : 600\$ pour l'année. [Mais] à El Potrillo, ils vivent chez un parent ou une connaissance pour étudier dans la Polimodal. Les jeunes doivent chercher une connaissance ou de la famille, mais tous n'en ont pas. Ils aimeraient pourtant continuer à étudier, et continuer à se former, (...) pour être instituteur [titulaire] ou directeur, ou docteur. Mais ils n'ont pas les ressources pour continuer⁸¹.

(...)Nous, [les hommes de la communauté] nous nous réunissons toujours [pour en discuter]. Mais le problème, c'est que nous restons toujours au-dessous (siempre quedamos bajos), les parents n'ont rien. [Quand] Les anciens ont demandé le niveau moyen EGB3, ce sont ceux de dehors qui sont venus [enseigner] parce qu'ils ont des diplômes. Les vieux veulent que les jeunes occupent les postes des Blancs. Parce que du côté de la santé je vois que partout à Ramón Lista il y a des Wichí (les agents sanitaires). Et celui qui a le plus de categoría (" prestige ") est le médecin, [et il est] Blanc. (Mateo, délégué)

"Avoir les bons diplômes" signifie donc aussi pouvoir remplacer les Blancs actuellement travaillant dans leurs communautés et obtenir leurs postes : les salaires, mais aussi le prestige qui découle d'un poste hiérarchiquement supérieur, toujours réservé aux Blancs .

⁸¹ À El Potrillo la plupart des étudiants vivent chez des parents lointains ou des amis de la famille. Au niveau secondaire les responsables d'éducation ont décidé de supplanter les repas scolaires par une répartition mensuelle d'aliments pour que les jeunes puissent faire des contributions alimentaires à leurs familles d'accueil et ,dans les écoles rurales, à leur propre famille. Beaucoup de ces jeunes ne mangent pas à leur faim d'où le sentiment de faire beaucoup trop de sacrifices pour avoir des diplômes qui ne serviront à rien plus tard.

Si les jeunes n'obtiennent pas les diplômes " compétitifs " c'est donc, selon la perception des hommes plus âgés, parce qu'ils n'ont pas l'appui financier du gouvernement, les enfants sont moins bien formés, et de plus, ils parlent de moins en moins l'espagnol, surtout à cause de l'éducation bilingue.

Ce discours contraste avec ceux de certains parents actuels : "*Enseigner en idioma semble une bonne idée. Les instituteurs (wichí) parlent en idioma et c'est mieux*" (Rinalda Gomez, 30 ans) . La plupart des jeunes avec qui j'ai eu l'occasion de m'entretenir parlent et s'expriment d'ailleurs très bien en espagnol. Selon José Ramirez, jeune MEMA :

" Ce n'est pas vrai que [les jeunes] ne parlent pas [espagnol] . Mais c'est une habitude bien personnelle, ils n'osent pas [le parler] avec les gens, mais quand tu les écoutes parler par là avec les criollos ils s'expriment très bien, je ne sais pas pourquoi les gens disent qu'ils ne parlent pas quand il le parlent très bien. Ils sont juste timides de le parler avec les gens " (" les gens " renvoie ici aux " Wichí ")

J'ai demandé au jeune MEMA ce qu'il pensait des plaintes concernant l'éducation bilingue:

" Oui, moi aussi j'entends ça. Mais en parlant aussi un peu de mon expérience (je vois) que la première langue facilite beaucoup; apprendre d'abord à écrire ta langue facilite [l'apprentissage] d'autres langues. Ces plaintes ne sont pas nouvelles. Certains refusent (le fait que) qu'ils ne parlent pas l'espagnol, mais moi je crois que la base est la première langue (...) moi j'avais un groupe d'enfants dans mes pratiques, un groupe d'enfants très en retard et quand j'ai commencé à travailler à donner tout ce que je pouvais donner en langue et pendant les trois mois de ma pratique ils ont beaucoup avancé les enfants, et ils deviennent enthousiastes.(...) "

Outre les matières propres à l'EIB les programmes des écoles suivent ceux de l'éducation nationale et les jeunes, mieux formés à l'univers conceptuel des Blancs, commencent très graduellement à se faire une place dans leurs communautés, malgré la distance entre générations et leur " timidité " face aux adultes. Véhiculées à travers l'école à partir du cycle moyen, les nouvelles idées commencent à s'enraciner. Ce sont cependant les MEMA les

principaux agents de changements, ceux qui ont le mieux compris “ ce qu’on veut atteindre ” à travers, entre autre, les nouvelles méthodes en éducation :

“ (...) les gens se plaignent, mais je pense que les gens qui se plaignent sont ceux qui n’ont aucune idée de quoi ils parlent et de ce qu’on veut atteindre (a qué se quiere llegar) avec ceci. Par exemple dans les écoles de niveau moyen on fait beaucoup de recherches, les contes, les coutumes (costumbres) , mais il y a des gens qui n’ont aucune idée du but de tout ceci mais en fait c’est bon parce que avoir par écrit toute l’histoire, les étapes...avoir par écrit n’est pas comme avant (lorsqu’on) parlait et que l’on disait qu’on avait des coutumes , que’avant c’était comme ceci’, c’est à dire [lorsqu’on transmettait] de l’information mais [à travers) le dialogue. Mais maintenant que nous avons la possibilité de l’écrire, que nous savons écrire, nous pouvons avoir toutes ces choses par écrit. Et moi je pense que c’est cela l’objectif de tout ce qu’on nous apprend. ” (José)

L’importance de pouvoir écrire leur passé, au lieu de simplement le dire ou le raconter oralement révèle l’importance accrue qui revêt le fait de pouvoir préserver un passé qui leur échappe, et de le fixer pour s’en servir à l’avenir. Le début de la conscientisation politique passe par le recouvrement de la mémoire collective, indispensable à l’affirmation identitaire.

A Maria Cristina c’est aussi le jeune MEMA qui a pris l’initiative d’organiser les réunions lors de l’élaboration des projets DIRLI (section VI)., mais il s’agissait d’une nouveauté et la tâche n’était pas facile au sein d’une culture où les jeunes sont subordonnés aux adultes et n’ont pas le droit à la parole . À 24 ans José ne se considère encore pas comme appartenant au monde des adultes : il est encore un “ jeunot ” (*un chico*), il n’est pas marié et n’a pas d’enfants

“ Au début j’ai pensé que les gens ne m’écouteront pas (no me iba a hacer caso) parce que je me sentais un enfant, je ne me sentais pas comme un adulte et je croyais qu’il si je parlais avec les adultes ils n’allaient pas m’accepter, mais je l’ai essayé et il semble que ça s’est bien passé (se me salió bien parece) (...) maintenant on vient me chercher (...)

-Il semblerait que les jeunes n’osent pas trop parler face aux adultes...

-Oui, parce que je dirais qu’il y a comme une paralysie (paralización), il y a une séparation qui se fait, les aînés (la gente mayor) se séparent des enfants, des jeunes, et les jeunes aussi se séparent des adultes alors il n’y a pas de communication entre les adultes et les jeunes et c’est pour cela qu’ils n’osent pas. As-tu vu que dans les réunions il n’y a pas des jeunes?(...) Et aussi ils se sentent très jeunes (chicos) et ils n’osent pas parler. Mais à vrai dire je ne sais pas si on ne devrait pas laisser [de côté] cette coutume, je dis toujours que

comme c'est une nouvelle génération, et très scientifique, de science, [il ne s'agit pas] de laisser ou non [la coutume], mais nous devons adapter certaines choses, des études.

-Les autres jeunes pensent comme toi?

-oui. je crois que oui (ha de ser) Parfois quand on se réunit dans le terrain de football je lance des idées, ils écoutent et ils aiment ça.

(...) maintenant je commence à peine [à m'impliquer dans la communauté] comme guide, mais cela fait partie de mes objectifs comme conseiller (orientador). Mais je vois qu'il y a des résultats.(...) C'est pour ça qu'un de mes objectifs est que moi j'entre [au niveau de] l'organisation et qu'après la nouvelle génération, les jeunes formés (capacitados) me copient et entrent aussi (...) que les jeunes me voient et qu'ils se rendent compte que les adultes écoutent les jeunes formés parce que, comme je disais tout à l'heure, les gens ont peur de parler avec les adultes parce qu'ils (croient) qu'ils ne vont pas être écoutés, alors moi j'ai mis ma figure [au devant] pour que les jeunes voient que les adultes écoutent et peut-être quelqu'un d'autre fera aussi la même chose (...)

Malgré la méfiance manifesté par certains hommes à l'égard des MEMA, il sait qu'il commence à avoir un peu d'influence dans la communauté en tant que jeune "formé", (capacitado), et se positionne comme un guide et un conseiller même s'il dit ne pas aspirer à un poste politique (no siento para eso). Il assume cependant déjà un rôle de leader parmi ses pairs et commence à questionner les (vraies ?) coutumes de ses aînés, même si dans son discours "il ne s'agit pas de laisser ou non les coutumes", mais de les "adapter".

Pour beaucoup d'adultes, mécontents des dirigeants actuels, ces jeunes signifient en fait la relève, ils "savent penser" :

" Les jeunes savent penser (tienen pensamiento), ils veulent un cacique capable de parler et d'affronter les politiciens, un leader qui puisse demander de l'aide, organisation, beaucoup de travail. Ça c'est la pensée des jeunes, ils sont déjà formés, ce n'est plus comme avant " (Walterio, pasteur, Maria Cristina)

Cette pensée, le jeune MEMA la résume en expliquant que malgré la possession des titres de propriété des terres, et la possibilité d'une certaine autonomie politique à travers les estatutos, les dirigeants ne s'organisent pas : tout en conservant chacun leurs prérogatives dans leur communauté, il faudrait unir tous les caciques dans une fédération pour pouvoir ainsi avoir plus de poids face aux pouvoirs publics : *cuanto más union hay, más fuerza hay* : l'union fait la force. Un message difficile à passer dans des "communautés" formées de bandes

encore ennemies jusqu'à une période assez récente et des familles qui rivalisent pour les quelques "salaires" aujourd'hui.

Pour d'autres jeunes d'ailleurs, les choses ne sont pas aussi claires. Les années passées à l'école demandent beaucoup de sacrifices pour obtenir des diplômes qui ne leur garantissent aucun travail rémunéré. Le taux élevé d'abandon est indicatif du degré de dénuement :

" Il y a des enfants (chicos) dont le père, la mère n'ont rien, ils vont à l'école et ils n'ont rien (...) Ils partent de l'école pour trouver du travail, s'acheter quelques petites choses (comprar cositas) . Ceux qui ont des salaires peuvent appuyer les enfants jusqu'à ce qu'ils finissent. Il [l'enfant] pense : quand je suis chez moi je peux aller à la pêche et il pense, est-ce que je continue à étudier ou je reviens à ma culture. Moi je pensais comme ça. Quand j'étais en 5 ième année (primaire) je savais lire et écrire. Mais j'ai eu faim (me agarro el hambre) et quand j'allais pêcher, mulear (chasser le tatou) , porotear (partir aux plantations de haricots) là je mangeais bien (et) je pense maintenant je vais laisser l'école y je vais rester ici campear (partir dans la forêt) et là j'ai laissé les études. Maintenant je le regrette, j'aurais voulu continuer mes études. Je n'avais personne pour m'aider " (Amadeo David, cacique, env. 24 ans, El Breal)

Parmi ceux qui réussissent à finir, quelques uns songent à suivre des études supérieurs, mais n'ont pas les moyens de partir vers les villes : "à El Potrillo j'ai eu l'opportunité d'étudier parce que c'était une école pour autochtones, mais [pour] aller dans les autres écoles, il est très difficile d'avoir les ressources (juntar recursos) ".⁸²

Le projet culturaliste se heurte donc aux aspirations liées au projet moderniste et civilisateur des missionnaires anglicans, encore bien ancrées dans un secteur de la population. Les catholiques misent sur les jeunes, surtout les MEMA, qui, très graduellement, commencent à être écoutés par des adultes sensibles aux avantages qu'ils peuvent tirer de leur formation. Dans un contexte d'indigence si important, le projet reste cependant limité. Les nouveaux programmes d'études cherchent de plus en plus à former des techniciens en ressources

⁸² Les universités publiques en Argentine (généralement mieux cotées que les privées) sont complètement gratuites. Pour les autochtones il s'agit surtout de trouver les moyens pour se déplacer, se loger, se nourrir etc. Sans bourses, partir dans les villes pour poursuivre des études est impensable.

naturelles dont le but visé est de créer les petites entreprises communautaires utilisant les ressources sur place, ce qui leur garantirait une certaine autonomie économique. Pour les autochtones, la priorité est différente : obtenir des diplômes compétitifs qui puissent assurer à leurs jeunes un travail salarié dans les communautés, surtout les postes de prestige jusqu'à maintenant réservés aux Blancs.

La Santé

a- Le réseau de santé publique :

Le système de santé, mis en place depuis l'année 82, couvre l'ensemble du département dans un réseau intégré. Actuellement chaque communauté a son agent sanitaire (AS) autochtone qui assure une présence médicale permanente sous la supervision de cinq médecins (blancs) répartis par zones avec une coordinatrice de santé basée à El Potrillo. Certaines communautés ont aussi des sages-femmes wichí, mais ces postes sont très limités. Équipés de radios, les AS sont en contact permanent avec les communautés plus grandes et avec hôpitaux où ils peuvent transporter les malades qu'ils ne sont pas en mesure de prendre en charge localement. Les cas les plus graves sont acheminés par ambulance à Ingeniero Juarez. Depuis les années 80, beaucoup de AS sont formés au niveau provincial ou par les agents sanitaires plus âgés qui avaient été formés par les anglicans et qui, tous, continuent à travailler dans le réseau. Les postes salariés du ministère de la santé provincial sont limités et ne couvrent pas les besoins de l'ensemble des communautés, de plus en plus dédoublées. Beaucoup de AS travaillent comme "volontaires" ou ont des bourses ou contrats ponctuels provenant de programmes nationaux provisoires, ce qui démotive les jeunes qui ont suivi une formation.

Les AS plus âgés ont beaucoup de difficultés à accepter le nouveau système : formés par les missionnaires comme “infirmiers”, avec beaucoup plus de responsabilités, habitués à travailler seuls et à avoir un statut social important au sein des communautés, voire un certain pouvoir étant donné qu’ils avaient le contrôle des médicaments, ils se sentent aujourd’hui réduits à faire un travail de soutien sous la supervision des médecins “blancs”.

Les conflits peuvent être parfois importants comme l’affrontement de Alfonso Perez, AS d’une communauté voisine, avec le médecin, venu d’une autre province. :

“ Moi je suis natif d’ici. Si je n’avais pas été bon on m’aurait mis à la porte il y a bien longtemps. Qu’il [le médecin] ne me dérange pas (no me estorbe) . Moi je travaille seul, le matin jusqu’à 11 heures. L’après midi de 3 heures jusqu’en soirée (tardecita) Le docteur dit que non, que j’ai l’obligation de rester là [toute la journée]. Moi ça fait des années que je suis là. ”

Alfonso me raconte après, qu’il a menacé de mort le médecin : “ Si moi je te tue tu vas mourir loin de chez toi”. Et, il ajoute, “ *Quelques mois après il est parti* ”.

A Maria Cristina l’arrivée récente d’une jeune femme médecin a aussi posé des problèmes, traduits par des résistances tacites de la part des AS habitués à travailler seuls : les horaires de permanence qu’ils devaient assurer au poste sanitaire n’étaient pas suivis et beaucoup du travail qu’avant l’arrivée du médecin ils prenaient en charge eux-mêmes était “dérivé” à celle-ci. Ils faisaient désormais appel à elle à n’importe quelle heure, surtout après qu’elle eut pris le contrôle des clés du dépôt de médicaments et qu’il fallut passer par elle pour les obtenir. Le contrôle des médicaments semble être fondamental : aux yeux des autochtones il confère du pouvoir à celui qui le détient.

Un des problèmes plus importants qui se pose aux responsables de santé blancs du département passe surtout par ce qu’ils considèrent comme le manque de collaboration de la part des autochtones à l’idéal de santé communautaire :

“ les gens [les autochtones] –me raconte un des responsables à El Potrillo” demandent à l’AS de résoudre tous les problèmes et une seule personne ne peut pas le faire. La santé est un problème de tous, un problème communautaire. Par exemple l’aljibe (les puits citernes) Si un agent sanitaire propose de le nettoyer, les gens disent que c’est lui le responsable qui doit le nettoyer parce que c’est lui qui a le salaire. Il faut donc aborder le problème par rapport à la communauté dans son ensemble . C’est la responsabilité de tout le monde, non pas de l’agent sanitaire. Que les femmes enceintes n’aillent pas aux contrôles n’est pas bien, il faut aller les chercher. Tout le monde doit se préoccuper, c’est ça la santé communautaire. Lorsqu’il y a un malade la famille passe la balle à l’agent sanitaire. L’AS avant résolvait beaucoup de problèmes, maintenant il passe la balle au médecin. ” (Isabel, El Potrillo)

La “ santé communautaire ” n’est pas au programme des autochtones : celui qui un salaire est celui qui est censé travailler et personne ne se voit obligé de le faire à sa place. Le rôle du AS étant celui de “ guérir ” (avec les médicaments), ils ont par ailleurs beaucoup de difficultés à faire passer les messages concernant la prévention, le suivi des femmes enceintes (il faut aller les “ chercher ”) , et surtout les mesures d’hygiène, source importante de conflits⁸³. Celia Antillan, une femme AS volontaire, explique :

“ pour éviter les diarrhées il faut se laver les mains, faire bouillir l’eau. Quelques femmes le font, d’autres non. On dit à certaines mères qu’il faut laver les enfants et elles se fâchent parce qu’elles pensent que je ne veux pas soigner leur enfant parce qu’il est sale ”

L’itinéraire thérapeutique des Wichí semble commencer donc par l’agent sanitaire ou le médecin qui leur donne le médicament “ de pharmacie ”, considéré comme le remède le plus efficace “ *parce qu’ils guérissent plus vite* ”. Ces médicaments se font cependant de plus en plus rares; en Juin 2002 les besoins étaient nombreux et la pénurie de médicaments de base devenait critique. Ce qui pose un problème considérable à tous les AS de la zone :

“ Le gouvernement ne veut pas nous donner des médicaments , il a coupé. Il n’envoie plus, l’aide a été coupé. Il manque des vaccins, des antibiotiques, de la pénicilline, des sirops, des aspirines, des calmants... ” (Juan Torres, AS, Maria Cristina)

Nous, le problème qu’on a, c’est qu’il y a très peu de médicaments. Il n’y en a pas. Le gouvernement n’en envoie pas. El les gens ne comprennent pas, ils croient que nous, nous ne voulons pas leur en donner (Celia Antillan, AS, Santa Teresa)

⁸³ Les vaccins sont par contre bien acceptés: les campagnes de vaccination se font surtout à travers les écoles.

Si pour les AS c'est le gouvernement qui ne veut plus aider et qui "*ne se rappelle de nous qu'aux temps des élections*", pour les gens c'est l'agent sanitaire, perçu comme détenant le pouvoir de les guérir (ou non) qui refuse de leur procurer les médicaments, ce qui met en évidence les rapports souvent très tendus entre celui-ci et la population

Face à la pénurie des médicaments les responsables de santé du département envisagent actuellement une médecine alternative avec l'utilisation de "remèdes maison" (*remedios caseros*) qu'ils assimilent d'emblée aux "remèdes traditionnels" des Wichí. Comme m'explique l'une d'entre eux

" Ils [les autochtones] en ont beaucoup, mais ils ont honte de le dire, ils le cachent . C'est la seule alternative qui nous reste : revenir aux remèdes maison. [Mais] l'AS ne donne pas de solution aux médicaments, il voit que ceux-ci les améliorent vite, c'est par là qui passe le choix. Par exemple, vaporiser [en diluant du] sel dans l'eau Ils ne le font pas parce qu' ils ne croient pas à leur efficacité. Ils se sont beaucoup appuyés sur les médicaments ": (Isabel, El Potrillo)

Ces remèdes maisons ne coïncident pas forcément avec les "remèdes des anciens" des Wichí et l'utilisation même de la notion de "remède" est fort différent de celui conçu par les autochtones, pour qui non seulement chaque plante a des pouvoirs qu'il faut savoir apprivoiser et utiliser adéquatement mais pour qui la notion même de remède dépasse le cadre strictement (bio) médical. Ce qui est le plus intéressant dans ces propos toutefois, c'est la résistance des AS à adopter ces remèdes "maison" accessibles à tous, ce qui diminuerait notablement le pouvoir et le prestige qu'ils détiennent par le contrôle des médicaments occidentaux et possiblement renforcerait celui des guérisseurs.

Contrairement aux AS avec qui ils entretiennent des rapports ambigus, les sages-femmes faisant partie du réseau public sont relativement bien acceptées par la population. Pour les responsables blancs, le rôle de ces sages femmes est crucial : contrôle et suivi des femmes enceintes, présence lors des accouchements et hygiène accrue (utilisation des gants stérilisés

etc.). Si la mise en pratique de certaines de ces tâches (contrôles, hygiène) peuvent s'avérer plus difficiles, comme il a été noté, leur présence lors de l'accouchement est par contre bienvenue. Pour les familles, la présence de ces sages femmes (qui perçoivent un salaire pour leur travail) signifie ne pas avoir à appeler les femmes plus âgées et expérimentées de leur famille ou d'une famille apparentée, à qui elles avaient recours pour aider aux accouchement auparavant, mais qu'elles avaient l'obligation de récompenser avec un don, souvent important :

“ Avant [il y avait] une femme âgée (una vieja) qui savait plus ou moins comment [faire un] accouchement , mais il y avait[aussi] d'autres personnes qui venaient aider , mais elle disait si tu as une petite couverture (colchita) alors on aide (se ayuda) , si tu as une petite chèvre (cabrita), alors je vais travailler. Alors avec la sage-femme [on] ne lui doit plus rien ” (Olivia Gomez, mari d'une sage-femme)

Les pratiques entourant la grossesse et l'accouchement, déjà en pleine transformation, risquent de changer radicalement. À l'heure actuelle, sauf en cas de complications importantes, les femmes accouchent chez elles, entourées par des femmes de leur maisonnée, généralement couchées par terre sur plusieurs couvertures. Au septième mois de leur grossesse, les femmes enroulent un foulard ou chiffon (*trapito*) autour de leur ventre qu'elles utilisent pour positionner le bébé et le faire “ descendre ” peu à peu jusqu'aux couches. L'accouchement se fait naturellement (elles refusent toute épisiotomie ou herbes médicinales (*yuyos*). Le placenta est toujours enterré dans un trou à l'intérieur des huttes⁸⁴ ainsi que tout mort-né ou bébé décédé lors des premières heures de naissance. Pendant la grossesse et la période d'allaitement il y a encore des interdits alimentaires, notamment la consommation de viandes provenant de la chasse. Déjà actuellement, le médecin passe voir les femmes qui viennent d'accoucher avec la sage-femme ou aide à l'accouchement elle-même, (ce qui, par ailleurs, relègue le rôle des sages femmes à un deuxième plan), mais les responsables de santé du département envisagent même

⁸⁴ Si on l'enterre dehors, cela peut rendre l'enfant qui vient de naître très malade, selon un témoignage. Selon une autre personne, dehors les animaux peuvent le manger.

de faire bientôt accoucher les femmes dans le poste sanitaire pour éviter les complications reliées à l'hygiène.

Le réseau de santé qui a été mis en place à travers le département a pu, à travers les dernières décennies, contrôler et améliorer notablement la santé générale de la population, même s'il reste encore beaucoup à faire dans un milieu de vie aussi précaire. Pour l'application de ce système cependant, les responsables misaient sur une coopération de type "communautaire" de la part des Wichí, et se trouvent face à d'importantes difficultés liées, non seulement à une vision différente de ce que constitue la solidarité, mais aussi à la résistance des agents de santé autochtones eux-mêmes qui, en comparaison avec la période missionnaire et jusqu'à une période assez récente, voient leur statut social et leur pouvoir diminuer en étant subordonnés aux médecins blancs.

b- Les herbes médicinales (yuyos) et les remèdes des anciens

Comme il a été mentionné plus haut les remèdes des anciens ne coïncident pas avec les remèdes maison recommandés aujourd'hui par les responsables de santé. Beaucoup des plantes médicinales sont d'ailleurs l'héritage des *criollos*, comme les autochtones eux-mêmes le signalent. D'autres remèdes des anciens incluaient des fruits, des racines, de la graisse de différents animaux dont les serpents, ou la carapace bouillie du *quirquincho* (armadillo). Si ces remèdes ne sont plus aujourd'hui utilisés par la population, c'est, selon les AS, non pas parce qu'ils ne soient pas efficaces mais parce que, d'une part les médicaments occidentaux ont un résultat plus rapide, et d'autre part, parce que jusqu'à une époque très récente, ces remèdes étaient considérés comme nocifs voire interdits par les médecins blancs eux-mêmes. Mais aussi

parce que le savoir concernant l'utilisation des vieux remèdes est détenu par les femmes âgées qui, elles ne veulent plus le transmettre aux jeunes :

“Les gens utilisent les médicaments des pharmacies, mais ils sont très chers. Les remèdes des anciens étaient efficaces. Pour les maladies non chroniques, ils étaient utiles. Les vieilles ne veulent plus enseigner aux jeunes. Il y a des gens qui savent et des gens qui ne savent pas. Les femmes connaissaient les médicaments mais elles ne veulent rien dire. Les gens anciens (gente antigua) connaissaient des remèdes qui venaient des plantes, mais les gens aujourd'hui ne les connaissent plus. Tout se perd. Les gens ne veulent plus les utiliser parce que les médecins disent (disaient) que les vieux remèdes ne servent à rien, seulement les nouveaux servent. Et maintenant j'entends que les médecins veulent que les gens utilisent le miel du monte parce que c'est bon pour la fièvre, pour la grippe, la toux. (...) (Juan Torres, AS, formé par les missionnaires, Maria Cristina)

Les femmes autochtones qui sont dans le réseau de santé admettent pourtant utiliser des *yuyos* (“herbes”) dans leur pratique

On peut tout trouver. Tout se trouve dans le monte. [généralement] on en fait une tisane. Il y a par exemple une plante [qu'on utilise] si un enfant a des boutons sur le corps. On peut le laver avec et ça part ” (Celia Antillan, AS, Santa Teresa)

“ Ici il y a beaucoup de plantes médicinales (yuyos medicinales). Il y en a pour les hémorragies, pour la détention de placenta, pour les boutons, la toux, les champignons, des contraceptifs. Mais les gens, il semble qu'ils sont habitués aux médicaments. Moi je cherche des plantes comme le “ paico ” pour faire des vaporisations, “ cuatro canto ” pour la grippe. “ Palo azul ” pour les reins : on le fait bouillir comme un thé. L'eau se boit toute la journée. Nous avons eu des cours avec un médecin de Formosa ou de Buenos Aires qui a interdit toutes les plantes médicinales. Il dit que ça peut intoxiquer l'homme. Moi une fois j'ai essayé le palo azul quand j'avais une infection urinaire et je me suis tout de suite améliorée ” (Felisa, sage-femme, El Potrillo)

Les “herbes” sont donc acceptées comme faisant partie de la panoplie thérapeutique des femmes du réseau, mais il s'agit des plantes qui sont pour la plupart aussi utilisées par les *criollos*, les autres remèdes des anciens énumérés plus haut n'étant pas mentionnés par celles-ci.

Il existe toutefois un type de savoir plus dangereux, qui dépasse le cadre des plantes médicinales, et qui semblerait être celui qui est détenu -et retenu- par les femmes plus âgées.

Felisa raconte à propos des méthodes contraceptives :

"Dans l'ancien temps (antiguamente) me racontait ma maman -mais la coutume (costumbre) se perd maintenant- si dans une maison il y a un ancien (anciano) ou une ancienne (anciana) avant de mourir il laisse une promesse: `celle-ci ma fille n'aura plus d'enfants`. Et quand le vieux (el viejito) meurt, ça s'accomplit (ya se cumple ya) La fille ne tombe plus enceinte. Et ce n'est pas comme un médicament que tantôt oui, tantôt non. Elle ne tombe plus jamais enceinte. Ça marchait toujours"

"Mon père m'a aussi raconté qu'il y a des contraceptifs médicinaux du monte. Il y a des plantes pour donner à une femme pourqu'elle n'ait plus d'enfants. Ma mère [les] connaît, mais elle ne veut pas me le dire. Elle a peur que je le donne à une autre et ce serait un problème pour moi. La religion [anglicane] interdisait que nous prenions des contraceptifs. C'est comme si nous aurions avorté beaucoup d'enfants. Après il y a un frère de Buenos Aires qui est venu et qui dit que l'Église [catholique] dit qu'il faut se soigner, notre vie, nos corps" (Felisa, sage-femme, El Potrillo)

Il est intéressant de noter dans les propos de Felisa l'importance accordée à la parole donnée, son efficacité et son pouvoir même après la mort, ainsi que l'infailibilité des méthodes "anciennes" qui "marchaient toujours" par rapport aux médicaments des Blancs qui "tantôt marchent, tantôt ne marchent pas". Tout ce savoir, ainsi que celui des contraceptifs végétaux transmis oralement par les femmes, semblerait se couper cependant à la génération de sa mère : « *ma mère les connaît, mais elle ne veut pas me le dire* ». La transgression peut avoir des conséquences néfastes pour la personne qui la met en pratique : « *ma mère a peur que je le donne à quelqu'un d'autre et le problème va être à moi* », le "problème" étant la colère de Dieu, puissance indiscutable.⁸⁵

En fait, le savoir "caché" semble surtout celui qui a été interdit par les missionnaires anglicans, et qui dépasse le simple cadre des plantes médicinales. Interdites, ces pratiques appellent l'intervention d'un pouvoir supérieur non contrôlable, donc dangereux. D'où le refus

⁸⁵ Curieusement la chaîne du savoir transmis par les femmes semble se couper à partir de cette génération (née autour des années '50), trente ans après l'arrivée des Anglicans. Les femmes, garantes de la transmission de la culture "ancienne" semblent avoir résisté plus longtemps à la conversion au christianisme.

de la part des femmes âgées de transmettre ces connaissances à la jeune génération. La contradiction qui apparaît entre ce que disait le missionnaire anglican -opposé aux contraceptifs- et ce que dit le prêtre catholique - qui, (contrairement à la position du Vatican), les accepte- ne passe cependant pas inaperçue.

Les plantes, d'ailleurs ne sont pas neutres; certaines d'entre elles sont décrites comme ayant " du pouvoir " et peuvent même être redoutables. Alfonso Perez, 63 ans, agent sanitaire et pasteur (Lote Ocho), raconte qu'il y a quelques années il avait demandé des fonds aux anglicans pour faire imprimer quelques exemplaires d'une histoire sur la culture Wichí qu'il avait lui-même écrite et où il était question, entre autre, de certaines plantes médicinales utilisées par les anciens. Il avait cependant omis d'inclure un chapitre, qu'il écrivait en ce moment, sur les plantes avec " du pouvoir " (*las plantas que tienen el poder*) et qui, elles, avaient aussi été interdites au temps des missions. Ces plantes sont divisées en plusieurs catégories : il y a celles qui ont le pouvoir " d'attirer " (*plantas atractivas*) et celles qui " repoussent ". Certaines plantes attirent, soit des esprits avec lesquelles on peut parler, soit des animaux qu'on veut chasser, soit surtout un partenaire sexuel. Il y en a qui font revenir un amant parti au loin. D'autres ont le pouvoir de retenir une femme qui veut partir avec un autre homme (et vice-versa), ou bien, si c'est lui qui veut partir avec une autre femme, il fait en sorte que sa femme le " repousse " en utilisant la plante adéquate. D'autres plantes enfin " protègent " la personne qui l'utilise en faisant en sorte que les " autres " (gens et animaux) " ne se fâchent pas " (*pierdan el enojo*). Les feuilles et les racines se fument, se broient en poudre ou s'utilisent comme amulettes

Ainsi, parler d' " herbes " (*yuyos*), " plantes médicinales ", " remèdes des anciens " signifie entrer dans un univers symbolique toujours en vigueur qui dépasse largement le cadre des " remèdes-maison " tel que compris par les responsables de santé occidentaux. Interdit par

les missionnaires (qui, eux, avaient bien compris le danger qui représentaient ces pratiques en concurrence directe avec leurs enseignements) ce savoir, resté caché pendant de longues années et menacé de disparition, refait surface, possiblement grâce à l'attitude plus ouverte et moins stricte de certains secteurs de l'Église catholique et à l'importance accordée à la revalorisation de la culture wichí, surtout à travers l'école.

VI : Le Plan de Développement Integral Ramon Lista (DIRLI)

L'organisation sociale actuelle des Wichí que nous venons de décrire reflète une longue série d'interventions d'agents externes : les missionnaires anglicans, l'État et plus récemment les groupes catholiques. Une des dernières interventions auprès des Wichí de la zone concerne le « Plan de développement intégral » mis en œuvre par le gouvernement argentin avec l'aide technique et financière de l'Union Européenne. Le projet, qui concerne l'ensemble des 42 communautés du département Ramon Lista devait avoir une durée de trois ans (1998-2001) mais à la suite des nombreuses difficultés d'ordre financier, politique et idéologique, il a été prolongé à plusieurs reprises; au début de l'année 2003, le DIRLI était toujours actif dans le département.

L'arrivée des premières équipes du DIRLI en 1997 avait suscité beaucoup d'espairs dans la population qui, selon Menna (2000-2001 :170), voyait dans le projet proposé par le DIRLI la solution à tous leurs problèmes. En juin 2002, les autochtones étaient très déçus des résultats et avaient des paroles amères face à toutes les promesses non tenues par les Blancs.

Derrière une rhétorique qui répond aux discours indigénistes et écologiques actuels (" défense de la culture Wichí ", " participation active des autochtones à la mise en place du plan ", " développement soutenu et écologique " ...) l'objectif visé (explicite d'ailleurs) du DIRLI est :

"(...) l'induction d'un processus de changement socioculturel chez la population wichí qui permette la transition d'un système d'organisation basée sur la chasse et la cueillette à une économie d'exploitation des ressources et du maintien de la biodiversité. Il s'agit de favoriser l'incorporation dans les communautés indigènes d'une série d'éléments propres à la "modernité" (alphabétisation, écriture, habitation, agriculture, le concept d'entreprise etc...) (...) Les possibilités ouvertes par une économie de (développement) durable et de troc(sic) ainsi que l'introduction d'une microéconomie monétaire, représentent un premier élément de ce processus. La mentalité wichí continue aujourd'hui ancrée dans une culture pré-capitaliste(re-sic), avec une projection historique limitée au présent, sans motivation de gain, sans orientation à la compétitivité et à l'initiative individuelle. Le programme devra viser l'incorporation de ces valeurs et à leur articulation avec les principes de solidarité familiale et réciprocité communautaire qui sont caractéristiques de la population autochtone". (DIRLI, Plan Operativo General (POG), 2.1 :1)

En d'autres mots, il s'agit de "changer une mentalité" (tout en "préservant" leur culture) pour permettre "aux communautés Wichí d'entrer peu à peu dans le circuit économique, s'intégrant dans l'économie du département et de la province(...)" (op.cit). Il s'agit donc d'une "culture pré-capitaliste" qui n'a jamais su exploiter les ressources de façon "rationnelle".

Le plan attaquait donc sur tous les fronts : (auto)construction de logements, développement de l'élevage et d'une agriculture "rationnelle", amélioration du système d'éducation et de santé, mise en place d'une importante infrastructure hydraulique, reforestation, démarrage d'une série de *micro emprendimientos* (micro-entreprises), amélioration de la production et distribution de miel, et de l'artisanat. (Dirli, POG 2.2 :2)

Comme beaucoup d'autres plans de développement, le DIRLI partait d'une profonde méconnaissance de la réalité locale et s'est heurté dès le début à une série de problèmes trop longs à énumérer dans le présent travail⁸⁶. Parmi ceux-ci il est intéressant de noter les profondes divergences tant idéologiques que dans les méthodes de travail (surtout en ce qui

⁸⁶ Voir Menna (op.cit. 151-192). En ce qui concerne les chiffres (budgets consacrés à chaque sous-projet, dépenses, salaires) ils sont très difficiles à obtenir. Au siège principal du DIRLI dans la ville de Formosa, les seuls documents que j'ai pu me procurer étaient ceux qui décrivaient le projet global. À Maria Cristina un des dirigeants wichí se plaignait d'ailleurs que parmi toute la documentation du DIRLI, les pages ou devaient figurer les « comptes » étaient absentes.

concernait la participation des autochtones) des deux groupes qui se sont rencontrés sur le terrain pour sa mise en œuvre. Comme il est prévu dans toute coopération internationale, la gestion du plan était partagée entre un co-directeur européen et un co-directeur argentin. Ce dernier poste fut rempli par l'actuel directeur de l'Institut (provincial) des communautés autochtones, ex séminariste arrivé dans le département dans les années '70. La gestion du côté argentin a ainsi été confiée au groupe catholique qui travaillait depuis 17 ans auprès des Wichí et qui avait déjà mis en place au niveau départemental le réseau de santé et d'éducation. Pour ceux-ci le DIRLI représentait un moyen de sortir les autochtones de l'assistentialisme de l'État et d'acquérir une certaine autonomie à partir du développement de petites entreprises communautaires, tout en améliorant leurs conditions de vie générale (santé, éducation, habitations, infrastructures). Dès le début, les Argentins mettront en place "l'équipe sociale" dont une des fonctions fut l'élaboration du "diagnostic" DIRLI à partir de données ethnographiques et d'un recensement exhaustif de la population (*Censo de población indígena*) avec la participation active de la population Wichí. Le diagnostic était censé être la base pour la mise en fonctionnement du plan.

Pour les Européens, qui cherchaient surtout de la visibilité pour l'U.E. les priorités consistaient surtout à laisser sur place de l'infrastructure visible (maisons, ateliers, puits et autres systèmes hydrauliques)⁸⁷ et "écologique" (reforestation).

La mésentente entre le groupe local et les étrangers (co-directeur européen, experts et techniciens –européens et argentins) quant aux priorités d'investissements et d'interventions auprès des Wichí, de la participation, des délais, aboutit en 2001, au non renouvellement par le gouvernement du contrat du co-directeur argentin et à la dissolution de l'équipe sociale et,

⁸⁷L'accord initial entre le gouvernement argentin et l'UE prévoyait d'ailleurs surtout leur intervention dans le domaine de l'infrastructure. Ce n'est qu'après l'approbation du Plan général d'opérations (POG) que les autres domaines (santé, éducation, activités productives) prirent plus d'importance (Menna, *op.cit.* :155), probablement

quelques mois plus tard, à la demande de démission du co-directeur européen après l'occupation de la part des dirigeants Wichí du siège opérationnel du DIRLI à El Potrillo (Menna *op cit*). En d'autres termes, le projet de l'équipe argentine différait de beaucoup avec le programme proposé par les Européens appuyé par le gouvernement national.

Ces intervenants de longue date étaient très conscients de l'impact que pouvaient avoir sur leur travail et leurs rapports futurs avec les autochtones, des pratiques d'intervention mal menées dans l'immédiat . “ *El Dirli se va, nosotros nos quedamos* ” (le DIRLI part, nous nous restons) ou “ *lo mejor que pueden hacer es irse cuanto antes* ” (la meilleure chose qu'ils puissent faire c'est de partir le plus vite possible) étaient quelques unes des remarques que j'ai entendue de la part des catholiques, préoccupés des conséquences de leur implication avec les Européens . Il va sans dire que la “ participation ” des “ bénéficiaires ” dans l'élaboration et exécution du plan tenait plus à la rhétorique qu'à la réalité, ce qui ne passait pas inaperçu ni chez les Wichí ni chez l'équipe argentine pour qui la participation des autochtones était essentielle.

Selon Menna (*op cit*)une des erreurs principales de l'équipe dirigeante fut d'allouer le plus gros budget initial au sous-projet “ d'auto construction d'habitations ”, ce qui ne constituait en aucun cas la priorité des “ bénéficiaires ” qui cherchaient surtout les moyens de subsister. Le projet prévoyait la participation des équipes autochtones de chaque communauté dans la construction de leurs propres habitations sous la direction d'un technicien, l'idée étant surtout de leur laisser le savoir-faire nécessaire pour l'avenir. Le problème qui s'est posé dès le début était que le temps consacré à la construction empêchait les hommes de subvenir aux besoins de leurs familles, ce qui obligea la direction à revoir ses plans et à leur offrir une rémunération pendant la durée des travaux. Même si elle était provisoire, cette somme

suite à la pression de l'équipe locale argentine.

constituait une source de revenus pour les hommes, ce qui suscita une forte compétition entre les communautés pour que le sous-projet arrive au plus vite chez eux. Contrairement à d'autres communautés de la zone nord (notamment Lote Ocho et El Breal où plusieurs maisons avaient été construites), dans les communautés de Maria Cristina le DIRLI commençait à peine à aménager un dépôt pour les matériaux vers la mi-juillet 2002⁸⁸. Pour les Wichí de la zone, qui désespéraient déjà de ne jamais voir se concrétiser le projet, le plus important était surtout les salaires qu'ils allaient percevoir et non pas les habitations en soi.

Le reste du budget fut consacré aux sous-programmes éducation et santé déjà bien mise en place auparavant, ainsi qu'à des sous programmes visant quelques activités productives comme l'artisanat, l'apiculture (déjà existantes), et la reforestation. Restés entre les mains des responsables antérieurs, c'est avec le financement du DIRLI que l'Education Interculturelle Bilingue (EIB) a pu démarrer (voir note 77 p 109), des cours de formation organisés pour des agents sanitaires et sages-femmes ainsi que l'élargissement de certains postes sanitaires.

L'artisanat, surtout du côté des femmes, a fini par démarrer grâce aux efforts d'une des membres (femme) de l'équipe sociale. Les artisanes qui avant travaillaient seules et isolées dans leurs foyers, furent organisées au niveau départemental par zones pour augmenter la qualité et la quantité de leurs produits⁸⁹, assurer un meilleur écoulement sur le marché national et éviter l'achat et le stockage de leurs produits par l'ICA (Institut des communautés autochtones) comme dans le passé. En juillet 2002, les artisanes de Maria Cristina travaillaient à une « commande » et se préparaient à participer à des foires d'artisanat dans la province de

⁸⁸ Mise à part les nombreux délais liés aux problèmes politiques et financiers, les raisons de l'arrivée si tardive de l'équipe de construction du DIRLI à Maria Cristina était que pour les techniciens du Plan de développement cette zone était toujours à risque des inondations, ce que contestaient les dirigeants wichí (surtout l'administrateur général).

⁸⁹ Les produits artisanaux des femmes sont de plus en plus « adaptés » aux goûts et à la demande des marchés des villes : au delà des *yica* (sacs), les femmes commencent à tisser des vêtements, des housses de coussins et autres produits destinés à la décoration des maisons.

Jujuy et plus tard, à Buenos Aires. Cette nouvelle organisation qui s'est au début heurtée à de nombreux problèmes (voir Menna, *op.cit* :146-148) est actuellement presque exclusivement entre les mains des femmes avec de plus en plus de "spécialistes" (certaines s'occupent de filer, d'autres de teinture, de tissage) et des coordinatrices zonales (wichí) qui gèrent la production. La prise en charge de cette activité par les femmes ainsi que leur interaction accrue avec les Blancs commencent à produire certaines tensions entre les genres. Exclues des processus décisionnels importants, les hommes de Maria Cristina m'ont parfois fait part de leur "préoccupation" de voir leurs femmes (qui pourtant se débrouillent fort bien) se « faire rouler » dans les comptes par les Blancs.

Ce n'est que vers le mois de juillet 2002 que le DIRLI a commencé à envisager le sous-programme "micro-entreprises", sous-programme qui aurait dû être prioritaire, vu les problèmes économiques des autochtones. À ce moment il était prévu que le DIRLI finirait ses activités en Argentine vers la fin de l'année ce qui ne laissait pas beaucoup de temps pour conseiller, mettre en place et faire le suivi du programme dont les autochtones avaient le plus besoin. Ainsi les dirigeants Wichí de chaque communauté furent priés de rédiger eux-mêmes des projets de *Microemprendimientos* (justification du projet, faisabilité, coûts, rentabilité, ...) dont le DIRLI allait financer le démarrage. Les trois projets proposés par les dirigeants de Maria Cristina concernaient l'artisanat des femmes (déjà amorcé), l'apiculture, et la mise en place d'une épicerie locale. Recrutée par un des membres de l'ex-équipe sociale du DIRLI pour aider les autochtones à rédiger les projets, j'ai eu l'occasion de participer à plusieurs réunions où les hommes discutaient ferme à propos des projets d'épicerie et d'apiculture.

L'idée de mettre en place une épicerie (*proveeduría*) était née du fait que les Wichí dépendent, pour acheter les produits qu'ils consomment le plus (farine, sucre, *yerba mate*, riz, huile...), soit des petites épiceries locales tenues par des *criollos* ou par des Boliviens, soit des

camions ambulants provenant souvent de la province de Salta et qui vendent ces produits à des prix de 20 à 40 % supérieurs à ceux d'Ingeniero Juarez, la ville la plus proche. Le projet consistait donc à mettre en place une petite épicerie tenue par les autochtones, avec des produits achetés en gros et vendus aux familles vivant dans les communautés de la zone.

Le projet d'apiculture visait à augmenter la production et la vente de miel en réunissant dans une enceinte (*apiario*) de 4 hectares avec une salle d'extraction et un dépôt, les cinq apiculteurs de la zone qui travaillaient jusque là de façon indépendante et ajouter de nouveaux apiculteurs qui seraient formés sur place par les plus expérimentés. L'achat de toute la production était assuré par la coopérative Pinu de El Potrillo qui vendait du miel à travers la province et commençait à s'ouvrir vers le marché national.

Plusieurs rencontres ont été nécessaires pour discuter et mettre au point les projets, rencontres qui s'étendaient sur plusieurs heures dans l'atelier d'artisanat de Maria Cristina converti, depuis sa construction par le DIRLI, en principal lieu de rassemblement. L'atelier réunissait les dirigeants (dont l'administrateur général, toujours présent) et les hommes de la communauté. Les jeunes étaient majoritairement absents ou se tenaient timidement debout au seuil de la porte sans jamais intervenir. Toutes les conversations se déroulaient en langue wichí intercalée de mots techniques en espagnol (sauf lorsqu'ils m'incluaient dans les discussions).

À travers ces discussions il est ressorti assez vite que les concepts nécessaires au bon fonctionnement d'une "entreprise" viable à long terme étaient à définir, ainsi que l'idée d'une collaboration collective au bénéfice de l'ensemble de la communauté. Pour les autochtones, il s'agissait surtout de tirer le maximum de bénéfices possible du DIRLI avant leur départ surtout en ce qui concernait l'infrastructure, les outils et les biens (ou marchandises) censés aider au démarrage des projets. Une des préoccupations majeures était de savoir s'ils allaient pouvoir obtenir des salaires pour payer ceux qui allaient s'occuper de l'épicerie ou qui allaient former

les nouveaux apiculteurs, c'est-à-dire ceux qui allaient "travailler". Le salaire est une notion fondamentale chez les autochtones habitués au travail rémunéré : tout travail se doit d'être récompensé par un salaire, ce qui entre en contradiction avec les notions de coopération et de solidarité inhérentes aux projets de *microemprendimientos* tels que l'entendent les catholiques.

Pour les deux projets les Wichí voulaient également qu'un technicien du DIRLI reste avec eux les premiers mois pour les "accompagner" dans la mise en place des projets. Le terme *acompañamiento* inclut la notion de soutien et de permanence nécessaire à l'apprentissage pratique. Mais *acompañamiento* renvoie aussi au style tutélaire de soutien (et à la "permanence") reçu par les missionnaires anglicans et plus tard les catholiques. Ce qui était hors de question était de suivre une fois de plus des « *cursos de capacitación* » (cours de formation) si chers aux planificateurs du DIRLI.

Si les hommes plus âgés pensent encore en termes d'assistance, d'accompagnement et de salaires, certains jeunes scolarisés commencent à voir la situation de façon différente. Lors des discussions sur le projet d'apiculture, le jeune MEMA qui avait aidé à organiser la réunion a réussi, après plusieurs heures de persuasion et d'explications détaillées, à convaincre les apiculteurs réticents à travailler ensemble, des avantages qu'ils auraient à s'unir, d'augmenter leur production et en même temps former les nouveaux apiculteurs. Le jeune instituteur maniait bien les concepts de profits, de rentabilité, de réinvestissement, et avec des longues explications, craie à la main et dessins sur le tableau noir de l'atelier, transmettait peu à peu ses idées.

L'intervention de José Ramirez constituait, comme je l'ai su plus tard, une nouveauté étant donné son âge, mais elle est indicative du fait que les hommes plus âgés sentent le besoin d'écouter les jeunes *más entendidos* (qui comprennent mieux) ce qui ne veut pas dire pour

autant qu'ils leur laissent prendre des décisions à leur place. L'attitude très respectueuse de José faisait de lui un agent de changement écouté.

Il m'est difficile de mesurer l'impact du passage du DIRLI dans l'ensemble des communautés de Ramon Lista. Dans la zone de Maria Cristina, le bilan, en juillet 2002 était assez maigre. Ce n'est qu'à la fin de cette année que les équipes du DIRLI commençaient les constructions des habitations ainsi que l'agrandissement du poste sanitaire. Les grands projets d'infrastructure hydraulique se résumaient au creusement de quelques canaux, d'un réservoir à El Breál et un autre (promis) à Santa Teresa. L'existence d'une petite pépinière (*vivero forestal*) à côté de « jardins démonstratifs » (*huertas demostrativas*), plus ou moins entretenus, pointait vers une tentative de reforestation. Les projets de micro-entreprises étaient encore dans la phase de brouillon sur papier. Seul les programmes déjà existant (santé, éducation) restés sous le contrôle des intervenants précédents, ainsi que l'artisanat féminin (déjà existant), ont pu profiter du financement DIRLI pour mettre en place des programmes nouveaux, quelques cours de formation pour agents sanitaires et sage-femmes, des bourses, l'agrandissement ou construction de quelques locaux. En d'autres mots, le « bilan » est resté bien en deçà de l'ambitieux plan initial, et surtout des attentes des Wichí, pour qui, finalement le DIRLI n'avait « rien fait ».

VII- Conclusion

Les changements survenus depuis les années 1980 ont eu un grand impact sur la vie des Wichí de Ramón Lista et leur organisation sociale. Les nouvelles lois qui ont permis la possession de titres de propriété communales des terres, ainsi que la création des

« communautés autochtones » et le surgissement de nouveaux dirigeants exigés pour leur obtention, ont créé des structures politiques inexistantes aux temps des missions. De plus en plus centrée autour de ces nouvelles communautés, dont la composition diffère des groupements de bandes existants avant les inondations, l'organisation sociale est en train de se modifier à son tour. Ces nouvelles structures se greffent cependant autour de deux institutions clés : la famille étendue et le conseil d'anciens, soutenu par l'Église anglicane wichí. Au-dessus, l'administration locale indigène s'installe peu à peu dans les agglomérations nouvelles, de plus en plus fixes.

Parallèlement, l'idéologie indianiste, traduite par le projet d'ethnodéveloppement amorcé par les catholiques a non seulement changé l'ancienne organisation sanitaire et scolaire mise en place par les missionnaires anglicans, mais est en train de modifier profondément, surtout chez les jeunes, l'ancienne vision intégrationniste véhiculée par les Britanniques vers une vision d'autonomie politique et d'affirmation culturelle, ce qui résulte en un nouveau type de tension.

En effet, face aux enjeux économiques -locaux et régionaux- les anciens dépendent de plus en plus de la formation des jeunes. S'ils arrivent encore à les contrôler en les subordonnant, les jeunes commencent graduellement à prendre la relève. C'est pourtant à travers les jeunes filles que les bases plus solides de la culture Wichí, -dont les femmes semblent en être les garantes- sont en train de s'ébranler.

Ces transformations, accélérées depuis quelques années avec l'arrivée du DIRLI, ainsi que l'introduction de l'électricité et la télévision récemment installées, (dont l'impact à long terme reste encore à mesurer⁹⁰), se vivent au quotidien dans les communautés.

⁹⁰ J'ai eu l'occasion un soir d'assister à une séance TV chez le délégué de San Miguel, séance qui n'a duré qu'une heure et demie, le temps de fonctionnement du générateur d'électricité. Le poste était installé dans l'espace extérieur (sous toit) de l'habitation. Un peu à l'écart se tenaient les femmes de la maison assises par terre sur des couvertures. Elles formaient un cercle autour du feu et filaient le *chaguar* en parlant doucement entre elles et jetant de temps en temps un coup d'oeil sur l'écran. Plus près se tenait le chef de famille, assis sur une chaise basse

Face aux nouvelles circonstances, les Wichí ne restent, comme il a été vu dans ce chapitre, nullement passifs : en fonction de leur perception, ils intègrent tout en adaptant les nouveaux éléments à leur mode de vie , résistent à d'autres, voire les contestent ouvertement. Dans les espaces assez restreints qui leur sont alloués, ils tentent néanmoins d'être les protagonistes de leur propre histoire, et forgent, au quotidien, leur propre culture, de façon innovatrice et unique. C'est ce qui rend la culture Wichí vivante et actuelle.

(à ce moment, les autres hommes n'étaient pas présents). En première ligne, tous les enfants (de la maisonnée et d'ailleurs) assis par terre devant l'écran, télécommande à la main. Le zapping était de rigueur : les images se succédaient, s'arrêtant principalement sur les bandes dessinées japonaises, les publicités, les sports, surtout, à ce moment, les courses de Formule 1, et *-Mundial* oblige-, les résultats des parties de soccer (la finale Brésil - Allemagne fut l'occasion d'une séance spéciale dans l'école primaire de Maria Cristina, remplie, pour l'occasion au ras bord). Les enfants riaient beaucoup de l'accent *porteño* (de Buenos Aires) des commentateurs, les imitant souvent à la perfection. Pour beaucoup de Wichí, ces images constituent le premier aperçu (visuel) du monde extérieur à leurs communautés.

Chapitre 4

La construction identitaire

La catégorie “ Wichí ” pour désigner un groupe ethnique culturellement homogène n’est apparue, comme il a été mentionné (Chapitre 1) qu’à partir de la loi provinciale de 1984. La catégorie « Mataco » par contre, attribuée de façon stigmatisante par les Blancs, avec la contrepartie autochtone *ahāt* (“démon”) désignant les Blancs , établissait depuis longtemps une nette frontière interethnique, séparant d’un côté “ l’Indien sauvage ” du “ Blanc civilisé ”, de l’autre, les “ démons ” des “ gens ” (wichí) . C’est par ailleurs à partir de cette frontière, comme le signale Barth, qu’il est possible de rendre compte des changements subis comme groupe au cours de leur histoire. Imposée elle aussi de l’extérieur, l’ethnonyme « Wichí » commence cependant à être appropriée par les autochtones eux-mêmes, non seulement comme catégorie d’auto attribution valorisante, mais aussi comme terme désignant un groupe ethnique uni présentant un front commun dans les interrelations avec les Blancs. C’est à partir de cette nouvelle catégorie que beaucoup de Wichí, surtout les plus jeunes, construisent aujourd’hui leur identité.

Le travail mené par les groupes religieux depuis les années ‘70 a beaucoup contribué à la valorisation et à l’affirmation de cette identité. Les luttes pour les terres, la mise en place du système scolaire bilingue, la récupération écrite de la tradition orale et la mise en valeur de leur culture ont aussi été accompagnées par un travail visant au recouvrement de la mémoire

collective. Ainsi, la publication de deux volumes appelés *Memorias del Chaco* (« Mémoires du Chaco », publiés par l'EIM (*Encuentro Interconfesional de Misioneros*), relate le passé des peuples autochtones du Chaco à travers des récits recueillis chez différentes ethnies de la région.

Cette mémoire écrite est fortement appréciée par la population, ce qui explique l'accueil favorable réservé aux anthropologues dont le rôle est perçu principalement comme les « enregistreurs » de leur culture *comme c'était avant* : soit les événements historiques marquants, soit leur mode de vie “ passé ” auxquels ils reviennent constamment lors des entretiens. La reconstruction de ce passé est fondamentale dans l'élaboration identitaire, comme complément d'une histoire partagée par le groupe ethnique dans son ensemble. Une histoire qui semblerait se figer de plus en plus dans les discours et qui m'a été racontée avec très peu de variations par les hommes plus âgés de la communauté .

Si la plupart des récits historiques sont situés dans le temps (« *pendant la guerre du Chaco* »; « *Les évangélistes sont arrivés dans les années '20* »; « *la première église sur le Pilcomayo était San Andrés en 1927* »; « *En 1911 on envoie de La Esperanza l'ingénieur Ledesma pour amener les gens travailler (aux plantations)* ») le passé ethnographique ne l'est jamais et se maintient dans un flou indéterminé, se référant à un temps “ avant ” (*antes*), dont la seule certitude est l'exclusion des derniers 20 ans. Ce passé ethnographique reconstitue plutôt un « mode de vie traditionnel » auquel les Wichí se réfèrent pour bien marquer, non seulement leur indianité, mais aussi les différences qui existent par rapport à leur vie actuelle.

Un des premiers éléments qui ressort dans la narration du passé est l'accent mis sur le passage à travers le temps de l'état de “ sauvages ” (*salvaje*, terme utilisé exprès par les autochtones eux-mêmes) à celui de “ civilisés ”, le but recherché avant tout étant la projection

d'une image de soi actuelle distincte de celle du passé⁹¹, et le respect de la part des Blancs . L'« avant » est toujours suivi ou précédé du commentaire « maintenant ce n'est plus pareil », minimisant comme des choses révolues (et les racontant avec une pointe d'humour) tous les éléments ayant servi à leur stigmatisation dans le passé et qui peuvent servir encore comme tels dans le présent. « Aujourd'hui » contrairement à « avant » donc, ils ne sont plus « ignorants », ils ne s'entre-tuent plus, ils ne se promènent plus presque nus avec des *chiripas* (« pagnes »), ils ne sont plus incroyants , ils ne consultent plus les « sorciers », ils ne dansent plus le *k'atinaj*, ils ne vivent plus entassés dans des huttes rondes, etc. Ayant laissé derrière tous ces traits « négatifs » (pour les Blancs) qui faisaient d'eux des « sauvages » , ils sont aujourd'hui aussi « civilisés » que les Blancs, ce qui devrait les mettre sur le même pied d'égalité et de respect lors de toute négociation.

Ce qui est par contre mis en valeur de ce passé et sur lequel la plupart de leur récits insistent, est lié à l'habileté dans les techniques de chasse, de pêche et de cueillette, l'abondance des produits alimentaires fournis par le *monte* et leur liberté de mouvement, ou des valeurs (appréciées par les Blancs) comme la bravoure et le courage dans les guerres. Pour les Wichí cependant, il ne s'agit nullement de « revaloriser » le passé ni de souhaiter un retour en arrière mais d'utiliser ce passé comme une délimitation de différenciation ethnique et une justification des revendications actuelles.

La frontière première entre le Nous et le Vous par laquelle se définit le groupe s'établit entre les catégories *Wichí* /Blancs . A l'intérieur de cette dichotomie apparaissent les *criollos*

⁹¹ Il faut tenir en compte que les Wichí s'adressaient à moi en tant que *gringa* : quelqu'un qui venait de loin, et qui allait rapporter cette image d'eux dans un autre pays, même si mon accent est celui de Buenos Aires.

et les missionnaires anglais, comme groupes à part⁹². De plus en plus appauvris, les *criollos* entrent en compétition directe avec les autochtones en ce qui concerne l'obtention des terres et les subsides et programmes sociaux de l'État -d'où la nécessité actuelle d'une démarcation additionnelle. Les *criollos* sont d'ailleurs aussi -indistinctement- appelés *salteños* ou *chaqueños*, en référence à leurs provinces (réelles ou imaginaires) d'origine⁹³, soulignant ainsi leur caractère d'étrangers venus usurper leurs terres ancestrales et détériorer, avec leur bétail, leur milieu de vie. Le récit historique de l'arrivée des premiers colons, souvent répété, met surtout l'accent sur ces deux points. Nestor Ramirez (environ 75 ans) raconte cette histoire ; je cite le passage au complet étant donné qu'il constitue aussi un témoignage autochtone exceptionnel des techniques de pacification utilisées à l'époque :

Mon grand-père (mi abuelito) me racontait qu'avant il n'y avait pas de Blancs (gente blanca) par ici, seulement des autochtones (aborígenes) vivaient ici. Un tel Domingo Astrada vient de Tucumán. Il vient en train jusqu'à Embarcación, il n'y avait pas de ligne à Formosa. Et il vient et amène quelques dix peones (ouvriers agricoles) et avec deux charrettes (carritos cachapé) il vient en traçant des sentiers. Il vient avec des charrettes et de la marchandise jusqu'à l'ancienne Maria Cristina et il rencontre des autochtones. Il les appelle mais les autochtones ne se rapprochaient pas (no se arrimaban) ils avaient peur, les Blancs tuaient ; il commence à appeler, un cacique arrive, un sauvage, mais il ne comprend rien d'espagnol (castellano) . Ils ont fait un campement là et ils ont cherché où habitaient les Indiens (los indios) Ils conversaient et faisaient cuire un grand chaudron (tacho) de locro (un ragoût à base de maïs blanc) et ils répartissaient un peu de farine , de sucre, de frangollo (semoule de blé) , mais les personnes ne savaient que [en] faire . " Vous savez ce qu'on va faire ? " D'abord on le donne au chien et s'il ne meurt pas , on le mange. Et le chien mangeait et mangeait (meta comer). Il était sain le chien (andaba sanito perro) et alors, ils ont mangé.(...) Ils mangeaient de l'eau avec du sucre , ils ne savaient rien. (...) Et à la fin Domingo Astrada part et il leur dit, " je reviens dans trois semaines " et il revient avec 5 charrettes et beaucoup de marchandises. Des tissus, qu'il répartissait en coupures de 1 ½ mètres , des maillots. Il les répartissait aux paisanos qui étaient nus (desnudos nomás) , ils n'avaient rien. Et les Indiens paisibles (mansitos⁹⁴) avec eux. Et il continue à faire des sentiers jusqu'à Embarcación, et après arrivait l'ingénieur qui travaille les pistes (picadas) et finalement arrivent les colons (pobladores) , les chaqueños [étant donné qu'ils] avaient déjà les routes, et alors, ils entrent

⁹² La frontière ethnique entre Wichí et les autres groupes de la région (Toba, Pilagá, Chulupi) ne sera pas traitée dans le présent travail. La dichotomie criollo/Blanc ne constitue pas une frontière ethnique pour les Argentins, même si le *criollo* a une culture originale, différente de celle des autres Blancs, (Pour les Argentins, le *criollo* est un " nous " un peu différent.)

⁹³ Salta à l'ouest, Chaco au sud sont les deux provinces limitrophes de Formosa

⁹⁴ Le terme " manso " s'applique généralement aux animaux domestiqués, dressés.

(...) *Quand arrivent les Blancs ils commencent à tuer les gens, les chaqueños ont tué beaucoup de gens. Quand Domingo Astrada part, ils commencent à se répartir la terre, on leur donnait (le daban) un certificat (...) ces terres sont restées aux chaqueños. Beaucoup d'entre eux sont partis par la suite. (...) Quand il n'y avait pas des Blancs, [les Indiens] avaient des chevreaux, des chevaux pour chasser le suri (Nandou), Lote Ocho était un grand champ plein de suri, les paisanos chassaient avec des chevaux. Avant c'était de la terre nouvelle, belle, beaucoup d'herbe (pasto) Maintenant c'est de la terre vieille. Beaucoup d'animaux ont abîmé la terre. Avant nous avions des petits moutons, des chevaux...*

Nestor conclut : " *Maintenant nous avons des petits enfants des Blancs, [nous sommes] tous métissés (todos cruzados) et les Blancs restent paisibles (queda mansita) avec les autochtones, ils restent comme des frères (...) mais s'ils se comportent mal (si se portan mal) nous les chassons (Nestor Ramirez) "*

Les *criollos*, de plus en plus des " frères ", restent toujours différents et sous surveillance. De leur part, les *criollos* ne se sentent surtout pas comme des frères, se démarquant constamment des *Matacos* (décrits de façon stéréotypée comme " ignorants ", " fainéants " " fourbes ", " sales "), et accusant le gouvernement de faire " tout " pour les Indiens et rien pour eux, laissés de côté et à leur merci.

Ainsi la reconstruction du passé historique, sert aux autochtones non seulement à bâtir un passé ethnique en commun mais aussi de base aux revendications actuelles : la récupération des terres usurpées et la justification de l'aide et des subventions de l'État nécessaires suite à la détérioration environnementale (causée par les *criollos*). À l'opposé, pour les *criollos* le passé justifie leur préséance dans la région et l'infériorité naturelle des « sauvages ».

Les missionnaires *gringos* constituent également une sous catégorie des Blancs⁹⁵, et leur statut reste ambigu, apparaissant selon le contexte de discours, tantôt comme faisant partie " d'eux " (*ellos*, Occidentaux blancs) tantôt comme des alliés . Ainsi, dans le discours 'officiel' historique, l'arrivée des Anglicans apparaît comme un événement positif : les missionnaires sont évoqués, par les hommes plus âgés, comme étant les seuls Blancs qui les protégeaient , s'occupaient d'eux, et qui ont beaucoup fait pour les " civiliser ", pour les éduquer , les

⁹⁵ Les missionnaires n'étaient d'ailleurs pas " blancs " mais " rouges ", selon un des témoignages (cf p.49 du

soigner. Depuis leur arrivée, racontent-ils, *les gens* ont vécu beaucoup plus tranquilles, ils ne s'entretenaient plus avec leurs voisins, ils ont connu Dieu, et la religion. Évoquée parfois comme une sorte d'âge d'or -d'autant plus que les Anglais ne sont plus présents- l'époque des Missions et l'attitude protectrice des missionnaires apparaît cependant surtout dans les discours lorsqu'il s'agit de mettre ceux-ci en contraste avec les Blancs qui interagissent avec les Wichí aujourd'hui. Encore ici le passé est mis à profit pour émettre des critiques actuelles aux politiciens, aux enseignants ou aux *monjitas* (ex-religieuses) lorsqu'ils ne sont pas en accord avec leurs interventions.

Dans d'autres contextes apparaît un discours bien différent, surtout lorsque j'abordais le sujet des "anciens remèdes" qui touchait à un aspect de la culture interdite par les missionnaires. Ce discours autre, dévoilé peu à peu, souvent par les mêmes personnes, s'avère très critique en ce qui concerne les interdictions, les attitudes et le rôle des Anglais dans la déstructuration de leur culture. Ainsi par exemple, pour Alfonso Perez, Agent Sanitaire éduqué par les missionnaires et actuellement pasteur, les missionnaires ont tout rejeté en bloc, s'imposant comme les seuls détenteurs de savoir, sans se donner la peine d'écouter ce que les Wichí avaient à dire :

" La médecine des anciens...on [les missionnaires] ne nous a jamais demandé. Pour eux c'était nous qui gagnons (tenemos ganancia) des Blancs. Eux ils nous enseignaient des choses. La formation [qu'ils m'ont donnée] me fait valoir. Nous cherchons une reconnaissance d'eux. Nous, on savait des plantes (yuyos) mais on va le laisser de côté et nous cherchons ce qu'ils peuvent nous donner (...) Les missionnaires pasteurs enseignaient la parole du Seigneur. D'où vient la maladie, parce que les gens dansaient, donc il y a avait des maladies vénériennes, alors il fallait arrêter. Et la sorcellerie (la brujeria) aussi existait, ça aussi il fallait couper. La coutume Wichí (costumbre Wichí) il ne faut pas faire valoir, il ne faut pas faire pratiquer, même s'il y a des choses qui servent beaucoup, mais que les gringos voient [que c'est mauvais] à travers l'Évangile. Il est bon de savoir quelles sont les choses qui nous portent préjudice (dañinas) et quelles choses il faut rechercher qui sont bonnes " (Alfonso Perez, AS Lote Ocho)

Parmi les pratiques culturelles interdites par les Anglicans, il y a une nette nostalgie des anciennes fêtes qui incluaient la préparation et consommation d'*aloja* (boisson fermentée) ainsi que le *K'atinaj* ou "danse du crapaud" (*Baile del sapo*), fêtes associées aux rituels d'initiation, aux "louanges aux vaillants" qui retournaient des guerres, aux alliances matrimoniales et, lors des fêtes nocturnes, à la recherche de partenaires sexuels. Ces fêtes font l'objet d'un discours ambigu. Comme pour la préparation d'*aloja* (qui pourtant m'a très souvent été expliquée avec beaucoup de détails, ce qui semble démentir tout "oubli") elles m'ont été décrites comme des choses du passé. Certains, comme Alfonso (AS et pasteur) voudraient réhabiliter les fêtes en les transformant avec "un enseignement" :

" Avant il y avait des tueries. Si on tuait plusieurs ennemis, Toba ou Chulupí ou autres, il s'agissait de personnes courageuses. On fêtait le triomphe en louant le plus vaillant. Maintenant le commandement est de ne pas tuer. Tous les vieux qui étaient des tueurs avant faisaient de l'aloja. Ils se sont convertis et tout s'est perdu. Nous on pourrait changer [la nature] de la fête (el festejo), avec un enseignement (con una enseñanza) ⁹⁶."

D'autres, comme Felisa, sage-femme de 35 ans, aimeraient que ces fêtes reviennent sans autant de modifications. Alfonso omet de parler des danses. Felisa semble être assez au courant de comment on danse le *K'atinaj*.

"(...) Oui c'est comme ça, les gens ne veulent plus rien savoir. Comme la culture de la danse du crapaud, ça se perd aussi. Moi j'adore ça. C'est amusant. Une chose physique, avec le corps, comme une danse.

-Et c'était comment cette danse?

-Ils sautaient. C'était en ronde, avec les mains, et les femmes chantent et les hommes chantent aussi. C'est beau. (...) Ils se prennent par la main et l'autre s'attache (se agarra). C'est beau. Mais ils ne veulent plus savoir [de] cette danse, parce que ça se perd. Parce que l'étranger a tout interdit. Ils ont interdit la culture, tout. C'est pour cela que les gens maintenant ont honte. Ils ont honte. Ça se perd. Parce qu'eux ils priaient parce que Dieu est grand et il faut enlever toutes les choses mauvaises faites par nous.

⁹⁶ J'ai demandé à Alfonso si par exemple, ils pourraient fêter des fêtes d'anniversaire. Sa réponse : " Moi je vois qu'un enfant naît en souffrant, il a faim, il pleure, il a des maladies des yeux, la maman a mal et elle souffre. On ne fête pas la souffrance. Ce sont des inventions des commerçants. On s'invente des fêtes de naissance, c'est de l'argent pour des jouets d'anniversaire ". Pour lui il s'agissait plutôt de transformer les anciennes fêtes en incluant des éléments de caractère religieux. Comme il a déjà été mentionné, sauf Noël, les Wichí n'ont aucune autre fête religieuse.

-Et pourquoi disent-ils que la danse est mauvaise?

-Je ne sais pas pourquoi [on] dit que c'est le diable, l'esprit du diable. La danse du crapaud, c'est amusant. Ici le Chulupí n'a pas laissé la danse du crapaud maintenant. Ils n'ont pas perdu la culture. Mais nous, personne ne sait. Une fois ici, lorsqu'on a remis les titres des terres [on] dansait la danse du crapaud. Il y a [eu] une grande fête. Mais après plus jamais (*despues ya no*) . Et il y en a qui savent. Ils trichent, vois-tu? (*hacen trampa, ves?*) (...) [*c'est-à-dire ils font semblant de ne pas savoir*](Felisa, sage femme, El Potrillo)

Lorsque les Wichí parlent en espagnol, la plupart des temps des verbes sont dits au présent, même s'ils parlent du passé. Dans le passage cité ci-dessus, j'ai voulu rendre la traduction la plus littérale possible, l'ambiguïté de Felisa se traduisant non seulement par les temps des verbes mais aussi par le fait qu'elle "adore ça" (*me encanta*), que la danse a déjà été dansée dans une époque assez récente, mais que "personne ne sait plus" comment le danser, "la culture se perd" "les gens ont honte de le danser". Cependant, comme elle le remarque, "il y en a qui savent" (*algunos saben*), bref, "on triche".

La culture interdite semblerait être, comme le chamanisme, encore présente parmi les wichí, du moins parmi certains secteurs de la population⁹⁷. Faisant partie de traits stigmatisants, («l'étranger a tout interdit... maintenant les gens ont honte») elle reste marginale et cachée (du moins pour le Blanc).

Les Wichí se différencient et se définissent par rapport aux Blancs à partir de plusieurs critères. La langue constitue sans doute un des marqueurs le plus important. Les Wichí parlent toujours leur langue entre eux, même lorsqu'ils se trouvent en présence des blancs ou dans des réunions où l'espagnol est la langue de communication. Parler *idioma* (la langue amériandienne) implique en effet, faire partie des "gens" ou être accepté comme tel, devenant en quelque sorte, un allié. L'acceptation presque immédiate des missionnaires anglais peut être expliquée, entre autre, par l'étonnement des Wichí lors des premières rencontres en voyant ces gens si étranges parler leur langue. Ceux qui font l'effort pour l'apprendre sont ceux qui

s'engagent auprès d'eux, restent dans les communautés ou viennent fréquemment, les aident et les protègent. Apprendre leur langue est "*très facile*", m'ont-il souvent expliqué, étant donné que grammaticalement "*c'est comme l'anglais*" : il suffit de s'y mettre⁹⁷. Tous les missionnaires l'apprenaient en très peu de temps, contrairement aux Argentins (*criollos* et Blancs) qui, eux, ne font aucun effort - exception faite de quelques rares personnes qui s'intéressent vraiment à leur sort. Les Wichí sont fiers de leur langue et apprécient beaucoup ceux qui s'y intéressent⁹⁸. L'apprentissage de l'espagnol est surtout vu comme une nécessité, un atout pour pouvoir obtenir des postes de travail, d'où l'insistance pour que leurs enfants puissent le maîtriser. Il ne s'agit nullement de remplacer leur langue par l'espagnol à l'intérieur des communautés.

Malgré les multiples transformations au cours de l'histoire, le mode de vie Wichí continue de se différencier de façon importante de celui des Blancs de la région, même des *criollos* les plus pauvres. Une description plus détaillée du mode de vie actuel aurait requis un séjour sur le terrain significativement plus long de celui que j'ai pu effectuer et n'est pas le but du présent travail. Faisant partie de leur quotidienneté, allant de soi, ce mode de vie n'entre dans le discours qu'en réponse à des questions précises ou en mentionnant au passage : *son costumbres nuestras* ("ce sont nos coutumes"). Ce qui est intéressant de noter, cependant, est ce qui est mis en avant, par les Wichí eux-mêmes, comme étant caractéristique de ce mode de vie par rapport à celui des Blancs. L'insistance sur le mode de production traditionnel, les descriptions, parfois détaillées, des techniques de chasse, de pêche et de cueillette, de conservation des aliments, ainsi que des techniques artisanales, laissent entendre que ce

⁹⁷ Probablement chez les Wichí plus éloignés de l'Église Anglicane ou qui n'ont jamais adhéré au christianisme.

⁹⁸ Comme il a été déjà mentionné, c'est le missionnaire anglais Richard Hunt qui, en fait, a systématisé et écrit la première grammaire de la langue Mataco au cours de la deuxième décennie du XX^e siècle. Cette grammaire a servi à l'apprentissage rapide de la langue par les autres missionnaires.

⁹⁹ Mes efforts pour apprendre des mots et répéter des phrases suscitaient toujours un vif intérêt : tout le monde

savoir -même si les jeunes commencent à le perdre- est toujours présent, un savoir spécifiquement autochtone, l'essence même de leur indianité : les Blancs, contrairement aux Indiens, seraient incapables de survivre dans le *monte* .

L'anglicanisme wichí constitue également un marqueur d'identité ethnique au sein d'une société nationale majoritairement catholique. Le catholicisme en Argentine relève cependant plus du formalisme que de la pratique: il n'y a pas une seule église de confession catholique dans les communautés de la zone de Maria Cristina malgré la présence de nombreux *criollos* résidants et des Blancs travaillant dans la zone. Ce que les Wichí soulignent en fait n'est pas tant la dichotomie anglicanisme-catholicisme (comme il a déjà été noté, ils y voient très peu de différences), mais le fait d'être pratiquant ou non : contrairement aux Blancs, les Wichí prient, font partie de l'Église et suivent les préceptes de la Bible . Le fait d'être croyants et pratiquants leur confère une autorité morale qui les place au-dessus des Blancs : en tant que vrais chrétiens ce sont eux qui détiennent les vraies valeurs spirituelles.

Ce dernier point nous amène aux critères de ce que Barth appelle les critères moraux ou d'excellence par lesquels les actes sont jugés à l'intérieur de l'ethnie, ce que définit le " type de personne " ou idéal type moral comme propre au groupe. Chez les Wichí, ces valeurs - lorsqu'ils se définissent face aux Blancs- sont empruntées aux valeurs occidentales chrétiennes, ce qui permet en même temps de juger -et condamner- l'autre non-autochtone dans des termes compréhensibles pour lui, c'est-à-dire sur la même base de moralité. Ainsi, par exemple les Wichí mettent en valeur le partage de nourriture à l'intérieur du groupe familial élargi, la prise en charge des gens âgés -qui ne restent pas seuls comme les *criollos* (« comme Vicente qui n'a personne pour lui tendre le *mate* »)- ou le respect de la parole qui, pour eux, est une valeur fondamentale. Les Blancs ne tiennent jamais leur parole (*prometen, prometen y nunca*

(hommes et femmes) tenait à me corriger et à m'enseigner de nouvelles phrases.

cumplen), ils mentent, sont malhonnêtes et traîtres.

“ Et puis quelqu’un [du DIRLI] est venu et a vu que rien n’avait été fait et il a promis qu’il y aurait des choses [et rien ne s’est passé]. Ma pensée (mi pensamiento) est : pourquoi les Blancs ou les Noirs (sic) (la gente blanca o negra) oublient tant de choses? Dans la Bibl, il est écrit (dice) qu’il ne faut pas mentir. Pourquoi cet homme vient et nous ment? Pourquoi? (...) Nous, nous respectons la parole. ” (Walterio , pasteur, Maria Cristina)

Le respect de la parole est légitimé par référence à la Bible.

Les frontières interethniques mise en place depuis les premiers contacts se maintiennent, en termes généraux, encore en vigueur, mais la perception de soi et de l’autre s’est dramatiquement modifiée dans les dernières décennies du XX^e siècle. L’idéologie indianiste à l’échelle continentale a profondément transformé l’image de l’Indien, d’un côté et de l’autre de la frontière ethnique. Chez les Wichí, les catholiques ont beaucoup contribué à la valorisation de soi et, à travers le recouvrement de la mémoire collective, à l’affirmation de l’Indianité, élément politique indispensable dans les revendications des droits des autochtones. La mémoire du passé, extrêmement important pour la prise de conscience d’une histoire en commun qui les identifie en tant que groupe ethnique, est cependant un passé reconstruit par les Wichí à partir du présent, où ce qui est mis en avant, non seulement explique et justifie ces revendications, mais les démarque également de leur indianité actuelle.

Cette identité indienne, n’est pas le reflet de la culture Wichí, ni passée ni présente. Elle se construit à partir d’une sélection précise d’éléments culturels que les Wichí choisissent de souligner, laissant de côté ou décrivant comme des traits culturels révolus tous ce qui a servi à leur stigmatisation dans le passé. Les Wichí se présentent comme des Indiens, certes, mais des Indiens nouveaux, « civilisés » et croyants: comme les Blancs mais différents des Blancs et même meilleurs. Ce positionnement est fondamental dans ce qui constitue aujourd’hui leur revendication majeure : une plus grande participation dans les décisions qui concernent leurs communautés et leurs vies.

La nouvelle génération, éduquée dans des écoles très différentes de celles de leurs aînés et grandissant dans des circonstances historiques nouvelles, (re)construira probablement leur identité indienne avec des marqueurs ethniques originaux, en rupture , au moins partielle, avec les anciens. Un élément de cette reconstruction sera le fait que, à l'intérieur du *système interethnique*, beaucoup de Wichí demandent aujourd'hui à prendre un meilleur contrôle de leur destinée.

Conclusion

À travers la contextualisation historique du passé et du présent des Wichí, j'ai essayé, dans ce travail, de rendre compte des transformations qui se sont produites dans la culture autochtone, tout en soulignant le caractère dialectique des relations interethniques et de l'identité. Ce mouvement, qui est constant, apparaît plus clairement à certains moments historiques, lorsque des événements, globaux ou locaux, viennent changer, souvent en une courte période de temps, les circonstances dans lesquelles les autochtones interagissent avec leur milieu physique et social. À chaque étape les Wichí intègrent, tout en les transformant, des éléments culturels occidentaux, synthèse qui contribue à maintenir leur culture différente et vivante.

Ceci dit, à l'intérieur du *système interethnique*, tel que défini par Cardoso de Oliveira¹⁰⁰, et dans lequel les Wichí vivent toujours, c'est encore la société dominante qui détermine dans une large mesure, ces modifications. À partir du moment où les Wichí ont perdu leur autonomie et leur organisation tribale, c'est dans les termes occidentaux que les changements surviennent, non seulement par la violence et la force ou à travers des pratiques imposées par des Blancs, mais également à partir d'une logique occidentale qui détermine d'emblée les règles du jeu dans les rapports interethniques. Ce n'est qu'en maintenant les frontières d'ethnicité, stigmatisant l'Indien en tant qu' "Autre" inférieur, que l'Occident parvient à assurer sa domination.

Dans le dernier quart du XX^e siècle, les mouvements indiens et la société civile qui les ont appuyés, ont radicalement changé la situation politique et sociale de beaucoup d'autochtones d'Amérique latine. Chez les Wichí, le soutien des groupes religieux a été crucial

¹⁰⁰ In Rodrigues Brandao, 1986

pour les sortir de la marginalisation certaine dans laquelle ils se trouvaient. Cependant, les conditions juridiques et politiques imposées par l'État comme condition de l'obtention des titres de propriété des terres, le réseau de santé et d'éducation mis en place par les catholiques dans le cadre d'un développement alternatif, de même que, plus récemment, le Plan de développement intégral provenant de l'Union Européenne et du gouvernement argentin, continuent d'être des pratiques exogènes déterminant les changements internes des groupes Wichí, et ceci, malgré les profondes divergences idéologiques (et les buts) des groupes d'intervenants. En d'autres termes, le système interethnique semble bien continuer en place et selon les mêmes modalités que Stavenhagen (1978) et d'autres par la suite, ont appelé le colonialisme interne.

Une des caractéristiques toutefois de l'idéologie indianiste est le renversement radical de la perception de "l'Indien" des deux côtés de la frontière ethnique et l'impact de cette perception dans la définition identitaire des autochtones en Amérique latine. Chez les Wichí, un double mouvement est en train de s'opérer: d'un côté, l'affirmation identitaire, véhiculée par les groupes progressistes qui les entourent, permet la projection d'une image de soi positive, construite à partir de leur culture présente, qui réordonne graduellement les rapports interethniques, du moins sur le plan de l'imaginaire; de l'autre, la constitution des différents groupes wichí en une seule "ethnie" par la loi provinciale commence progressivement à prendre racine chez les autochtones qui perçoivent les avantages de se constituer en un seul groupe pour négocier avec les pouvoirs publics.

Ainsi, ni les cultures ni les identités ne sont stables; étroitement liées, elles changent dans une dialectique constante avec le monde physique et social qui les entoure, dans des contextes historiques précis. L'ethnicité par contre ne peut se définir qu'à partir d'une frontière. En Amérique Latine, la frontière interethnique, établie à l'époque coloniale et érigée en véritable *système*, s'est perpétuée au fil du temps, assurant la domination de la Couronne espagnole d'abord, des sociétés nationales plus tard, à travers la mise en place de rapports sociaux qu'on a pu qualifier de colonialisme interne. Aujourd'hui cette même ethnicité, redéfinie, est

revendiquée par un nombre croissant d'autochtones, renforçant la frontière interethnique, mais cette fois, comme moyen de lutte face aux Blancs. Les frontières ethniques ainsi redéfinies, si elles ne peuvent renverser les rapports des forces à l'intérieur du système interethnique, peuvent peut-être du moins les rééquilibrer.

Bibliographie

Alvarsson, Jan-Ake

- 1988 : *The Mataco of the Gran Chaco. An ethnographic Account of Change and Continuity in Mataco Socio-Economic Organization*, Uppsala Studies in Cultural Anthropology 11, Uppsala

Arendt, Hanna

- 1958: *The origins of totalitarianism*, 2 ième ed., World Publishing Co , Cleveland.

Balandier, Georges:

- 1982 (1955) : *Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Dynamique sociale en Afrique centrale*. Presses Universitaires de France, Paris

Barth, Fredrik:

- 1995 (1969) : *Les groupes ethniques et leurs frontières* in P.Poutignat, J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*. Presses universitaires de France, Paris

Beaucage, Pierre:

- 1994 : *The Opossum and the Coyote : Ethnic Identity and Ethnohistory in the Sierra Norte de Puebla (Mexico)* in A. Chanady dir., *Latin American Identity and the Construction of Difference* University of Minnesota Press, Minneapolis: 149-186
- 1995a: *Yekmaseualkopan: Y-a-t-il une manière moderne d'être Nahuatl?* in A. Ruprecht et C.Taiana, eds . *The Reordering of Culture* , Carleton University Press, Ottawa: 291-310
- 1995b: *Ethnies et Sociétés: deux ethnohistoires des Nahuatl (Sierra Norte de Puebla, Mexique)* in F.Trudel, P. Charest, Y Breton, dir., *La construction de l'anthropologie québécoise. Mélanges offerts à Marc Adélar Tremblay*, Presses de l'université Laval, Québec: 337-365
- 1997 : *Actores y espacios en la Sierra Norte de Puebla : la reflexion antropologica y los movimientos sociales (1990-1994)*, Groupe de Recherche sur l'Amérique Latine, Université de Montréal, Faculté des arts et des Sciences

Bonfil Batalla, Guillermo:

- 1981 : *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*, in G. Bonfil Batalla (compilador) *Utopía y Revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, Ed Nueva Imagen, México
- 1987 : *La teoría del control cultural en el estudio de procesos étnicos*, Revista papeles de la Casa Chata, año 2, Num.3, México
- 1993 : *Por la diversidad del futuro* in: G.Bonfil Batalla (comp) *Hacia nuevos modelos de relaciones interculturales*, Consejo nacional para la cultura y las artes, México DF

Bonfil,G, Veressimo,D.; Ibarra, M.; Tumiri, J.; Varese, S.; et al:

- 1982 : *América Latina: Etnodesarrollo y Etnocidio*, FLACSO, San José de Costa Rica

Braunstein, José A:

- 1976 : *Los Wichí Conceptos y sentimientos de pertenencia grupal de los Mataco*, Scripta Ethnologica, N. 4, P.I, Buenos Aires:130-143
- 1977 a: *Matrimonio y familia entre los Mataco*, Cuadernos Franciscanos, 41, Salta:143-155
- 1977 b: *Organización social de los Mataco*, Cuadernos Franciscanos, 41, Salta :133-141
- 1978/79 : *Las bandas Matacas. Gentilicios*. Scripta Ethnologica, N. 5, P.1 :82-90
- 1999 : *Ethnohistorical Introduction* , in Miller, E. (ed) *Peoples of the Gran Chaco*, Miller, Bergin and Garvey, London pp 2-21

Carrasco, Morita; Briones,Claudia

- 1996 : *La Tierra que nos quitaron ». Reclamos indígenas en Argentina* , Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat , IWGIA, Buenos Aires

Carrasco, Morita

- 1991: *Hegemonía y Políticas Indigenistas argentinas en el Chaco Centro occidental*, América Indígena LI (1) :63-122
- 2000 : *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*, Asociación de Comunidades Indígenas Lhaka Honhat , IWGIA, Buenos Aires

Califano, Mario; Dasso, Maria Cristina

- 1999 : *El Chaman Wichí* , Ciudad Argentina, Buenos Aires

Cardoso de Oliveira, Roberto

- 2000 (1998): *O trabalho do antropólogo*, Editora UNESP, Sao Paulo SP
Paralelo 15, Brasília DF

Clastres, Pierre:

- 1974: *La société contre l'État*. Recherches d'anthropologie politique, Les Éditions de Minuit, Paris

Comaroff Jean et John:

- 1991 : *Of Revelation and Revolution*, The University of Chicago Press, Chicago
- 1992 : *Ethnography and the Historical Imagination*, Westview Press, Boulde.

Crépeau, Robert.

- 1993: *Mobilité économique et sédentarité en Amazonie*, Recherches Amérindiennes au Québec, vol. XXIII, N 4 pp. 67-76

De la Cruz, Luis Maria et Mendoza, Marcela :

- 1989 : *Les Toba de l'ouest de Formosa et le processus de reconnaissance légale de la propriété communautaire des terres*, Recherches amérindiennes au Québec, vol XIX, N 4

De la Cruz, Luis Maria

- 1997 : *Y no cumplieron. Reflexiones acerca de la apasionada relación entre los organismos de promoción del desarrollo y los grupos Wichí* .Proyecto Desarrollo Agroforestal en Comunidades Rurales del Noroeste Argentino y Fundación para el Desarrollo Agroforestal de las Comunidades del Noroeste Argentino, Salta.

De la Merced, Maria del Pilar

- 2000 : *Nuevas relaciones para una menor vulnerabilidad*, II Semana de la Política Social, servicio UNICION, Buenos Aires in Territorio Social: www.geocities.com/territoriosocial/A0037.html

DIRLI (Programa Desarrollo Integral Ramón Lista)

- 1999 : “*N’athatäjnhatěj m’ek tä y’ewhi*” *Conociendo nuestra realidad. Una experiencia de investigación participativa entre las comunidades Wichí del departamento Ramón Lista. Primer informe de avance*. Formosa
- 1999 b : Censo de Población Indígena ; Anexo Tablas y Gráficos
- Dirli POG : Plan Operativo General (CD rom)

Dussel, Enrique

- 1973: *América Latina, dependencia y liberación*, Fernando García Cambeiro, Buenos Aires

Encuentro Interconfesional de Misioneros (ed)

- 1997: *Memorias del Gran Chaco*, 1ª parte, Ediciones de Nuestra Cultura, Resistencia (Chaco)
- 1998: *Memorias del Gran Chaco*, 2ª parte, Ediciones de Nuestra Cultura, Resistencia (Chaco)

Fock, Niels :

- 1963 : *Mataco Marriage*, Folk, 5:91-102
- 1966/67 : *Mataco Indians in their Argentine Setting* , Folk 8-9 : 89-104
- 1974 : *Mataco Law*, in Lyon, Patrici J., *Native South Americans. Ethnology of the least known Continent*, Little, Brown, Boston.pp 221-225
- 1982 : *History of Mataco Folk Literature and Research*, in Wilbert,J/ Simoneau, K. (editors) *Folk Literature of the Mataco Indians*, UCLA Latin American Studies Los Angeles, pp 1-33

Foucault, Michel

- 1975 : *Surveiller et punir*, Editions Gallimard, Paris

Gordillo, Gastón

- 1992 : *Cazadores-recolectores y cosecheros. Subordinación al capital y reproducción social entre los tobas del oeste de Formosa*, in Trinchero,H; Piccinini,D.; Gordillo,G., *Capitalismo y grupos indígenas en el Chaco Centro-occidental*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, pp13-191
- 1995 : *Después de los ingenios : la mecanización de la zafra Salto-Jujeña y sus efectos sobre los indígenas del Chaco centro-occidental*, Desarrollo Económico, vol.35, N 136 :105-126
- 1995 : *La subordinación y sus mediaciones : dinámica cazadora-recolectora, relación de producción, capital comercial y estado entre los tobas del Oeste de Formosa*, in Producción domestica y capital. Estudios desde la Antropología Económica. H Trinchero (ed), Buenos Aires, Biblos, pp :105-138

Iñigo Carrera, Nicolas :

- 1982 : *Violence as an economic force : The process of proletarianisation among the indigenous people of the Argentinean Gran Chaco 1884-1930*, IWGIA, Copenhagen

Karsten, Rafael :

- 1932 : *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Chaco*, Ethnological Studies, Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Literarum, Vol 4, N 1, Helsingfors Akademische Buchhandlung . H.R.A.F.

Kersten, Ludwig.

- 1968 (1905) : *Las tribus Indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII. Una contribución a la etnografía histórica de Sudamérica*, Universidad Nacional del Nordeste, Facultad de Humanidades, Resistencia.

Makower, Katherine

- 1989 : *Don't cry for me. Poor yet rich: the inspiring story of Indian Christians in Argentina*, Hodder and Stoughton, London

Martínez Sarasola, Carlos.

- 1992 : *Nuestros paisanos los indios. Vida, historia y destino de las comunidades indígenas en la Argentina*, Emecé, Buenos Aires

Menna, Fabiana

- 2000-2001: *Le percezioni dello sviluppo. Un'esperienza di Antropologia Applicata tra le comunità Wichí-Mataco della provincia di Formosa, Argentina* Tesi di Laurea Università di Roma "La Sapienza" Facoltà di Lettere e Filosofia, ms.

Métraux, Alfred :

- 1939 : *Myths and Tales of the Matako Indians (The gran Chaco, Argentina)*, Ethnological Studies, 9, Göteborg :1-127
- 1944 : *Nota etnográfica sobre los indios Matacos del Gran Chaco Argentino*, Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, Vol.4 pp 5-18.
- 1963 (1946) : *Ethnography of the Chaco* in J.H. Steward ed. *Handbook of South American Indians*, vol 1, Cooper Square Publishers, New York
- 1967 : *Religions et Magies indiennes d'Amérique du sud*, édition posthume NRF Gallimard, Paris

Miller, Elmer:

- 1979 (1972) : *Los Tobas Argentinos: armonía y disonancia en una sociedad*, siglo XXI México

Moyano, Mercedes

- 1994 : *La iglesia en Argentina en la década del sesenta*, in : Dussel, E. (comp) *Historia general de la iglesia en América Latina*, vol IX , CEHILA Ed. Sígueme, Salamanca/España : 529-561

Nordenskiöld, Erland

- 1912 : *La Vie des Indiens dans le Chaco*, Revue de Geographie Tome VI, Fasc. III, Librairie Ch. Dlgrave, Paris

Palermo, M.A.

- 1986 : *Reflexiones sobre el llamado « complejo ecuestre » en la Argentina*, Runa, XVI: 157-177

Pelleschi,

- 1896 : *Los indios Matacos y su lengua*, Boletín del Instituto Geográfico Argentino, Buenos Aires vol 17: 559-663; vol 18 : 173-350. H.R.A.F.

Reyburn, W.

- 1954 : *The Toba Indians of the Argentine Chaco, an interpretative Report* (HRAF)

Rodrigues Brandão, Carlos

- 1986 : *Identidade e Etnia. Construção da pessoa e resistencia cultural*. Ed. Brasiliense. São Paulo

SAMM : South American Missionary Magazine

- 1911 : Grubb, W. Barbrooke, *The New Mission*:9-11
- 1911b: The key to the Chaco Position: 5-6
- 1913 : Hunt, R.J., *Links in the Chain. Aims and plans of the Argentine Chaco Mission*:123-127
- 1916 : Mr. Bernan's Report upon Algarrobal : 45-47
- 1928 : *The beginnings of a Native Church* :38-41
- 1930 : a) Panter, E. D.: *Death Drums at Selva San Andrés* :4-5
b) Grubb, W. Barbrooke: *From Outlaw to Citizen* :6-8
c) Panter, E. D.: *The Gospel among Indians of the Gran Chaco*: 41-43
d) Chaqueño: *Missionary Musings*:19-20

SAMS Report:

- 1912-1913: *Mission Plans in the Chacos*: 66-69

Segrelles, José Antonio

- 1999: *Globalizacion, capitalismo y comercio agroalimentario entre el MERCOSUR y la Union Europea*. www.ub.es/geocrit/sn-49.htm

Serbin, Andrés

- 1981 : *Las organizaciones indígenas en la Argentina*, América Indígena XLI (3) : 407-433

Stavenhagen, Rodolfo

- 1978 (1969): *Las clases sociales en las sociedades agrarias*, Siglo Veintiuno, Mexico

Trinchero, Hugo H.

- 1995 : (avec J. Leguizamon) : *Fronteras de la modernización. Reproducción del capital y de la fuerza de trabajo en el umbral del Chaco argentino*, in H.Trinchero (ed) *Producción*

Domestica y Capital. Estudios desde la Antropología económica. Biblos, Buenos Aires : pp 15-44

- 2000 : *Los dominios del demonio. Civilización y barbarie en las fronteras de la nación. El Chaco Central*, Eudeba, Buenos Aires

Wright, Pablo G. :

- 1983: *Presencia protestante entre aborígenes del Chaco argentino.* Scripta Ethnologica, vol. VII, Buenos Aires: 73-84

- 1988: *Tradición y aculturación en una organización socio-religiosa Toba contemporánea,* Cristianismo y Sociedad, México DF 95, vol 36: 71-87

- 1992 : *Toba Pentecostalism Revisited*, Social Compass, 39 (3) 355-375

Annexe

Loi 426/84

Ley Integral del Aborígen (Loi provinciale sur les autochtones)

Province de Formosa, Argentine

Article 1: « Cette loi a pour but de préserver, socialement et culturellement, les communautés autochtones, de défendre leur patrimoine et leurs traditions... et de leur permettre l'accès à un régime juridique qui leur garantisse la propriété de la terre et des autres moyens de production et ceci, avec les mêmes droits que les autres citoyens. »

Article 2: « Le respect des modes traditionnels d'organisation n'empêchera pas les communautés autochtones, si elles le désirent et tout en mettant en pratique leur droit à l'autodétermination, d'adopter les formes d'organisation établies par les lois en vigueur. »

Article 4: « Les communautés autochtones pourront appliquer, afin de réglementer leur vie en commun, les normes relevant du droit coutumier en tout ce qui n'est pas incompatible avec les principes de l'ordre public. »

Article 6: « L'État reconnaît l'existence légale des communautés autochtones et leur concèdera la personnalité juridique conformément aux dispositions particulières en la matière. »

Article 7: « La demande de reconnaissance de la personnalité juridique sera présentée à l'Institut des communautés autochtones par les caciques et/ou par les délégués de la communauté, et comprendra les données suivantes: a) nom de la communauté, liste des groupes familiaux et indication de l'âge, de l'état civil et du sexe de ses membres; b) localisation géographique de la communauté, si elle est permanente, ou des lieux fréquentés par celle-ci, si elle ne l'est pas; et c) noms des caciques et/ou des délégués et justification de leur autorité. »

Article 11: « L'installation des communautés autochtones respectera, dans la mesure du possible, la possession actuelle ou traditionnelle des terres. Le consentement, libre et exprimé, de la communauté autochtone sera essentiel en cas d'installation dans un lieu différent de leurs territoires habituels... »

Article 12*: « L'adjudication de terres publiques aux communautés autochtones sera gratuite et se fera sous une forme individuelle ou communautaire, suivant l'intérêt de chaque groupe; la parcelle attribuée ne pourra être saisie, louée à des tiers, ou engagée comme garantie réelle pour quelque crédit que ce soit,

ni dans sa totalité, ni en partie, auquel cas ces transactions seront déclarées nulles. Enfin, la terre concédée ne pourra être aliénée (article 57, *in fine*, Constitution provinciale) ».

Article 16: « Toute personne qui, pour des raisons commerciales, religieuses, scientifiques, artistiques, politiques, ou autres, désirera s'établir temporairement ou définitivement dans le territoire de la communauté, devra formuler sa demande à un représentant légal, qui la transmettra à la direction de l'Institut des communautés autochtones afin qu'il prenne une décision à ce sujet, décision dont l'issue sera définitive. »

Article 17: « Les conflits qui pourraient surgir concernant les limites des parcelles attribuées devront être traités en instance conciliatoire avec le représentant légal; en cas d'accord impossible, il faudra avoir recours à la direction de l'Institut des communautés autochtones, lequel résoudra de manière définitive le problème qui lui aura été soumis. »

Article 19: « En cas d'absence du chef d'une communauté, l'Institut des communautés autochtones nommera un officier qui déclenchera des élections afin d'élire de nouvelles autorités, conformément à la Loi 426 et à son Décret réglementaire. »

Article 22: « Les membres de la Commission administrative seront nommés par le Président et demeureront un an en fonction. Ils pourront être réélus. »

Article 33: « Dans le cas où il est décidé de convertir la propriété communautaire en propriété individuelle, l'*asociación civil* sera dissoute. Le Président désignera les liquidateurs, qui pourront être des membres de la communauté. La commission de contrôle sera composée de personnes choisies par l'Institut des communautés autochtones, et elles devront surveiller les opérations de dissolution de l'*asociación civil*. Les dettes de cette dernière payées, le reste des biens sera remis à l'Institut des communautés autochtones. »

* Décret 574/85, réglementant l'Article 12: « L'Institut provincial de la colonisation et des terres publiques attribuera gratuitement aux communautés autochtones qui ont obtenu la personnalité juridique, la possession des terres dont les dimensions auront été approuvées... »